UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ÉTUDES

SUR LA

DOCTRINE CHRÉTIENNE DU PÉCHÉ

Initium est salutis notitia peccati.
SÉNÈQUE, ép. XXVIII.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 12 juillet 1869, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE,

PAR

CHARLES HACKENSCHMIDT.

STRASBOURG
TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3
1869

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0052

A MON AMI

M. MAX REICHARD

PASTEUR.

CH. HACKENSCHMIDT.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
SCHMIDT ✻,
COLANI,
LICHTENBERGER,
SABATIER,
} Professeurs de la Faculté.

M. BRUCH ✻, Président de la soutenance.

MM. BRUCH ✻,
LICHTENBERGER,
REUSS,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ÉTUDES

SUR

LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DU PÉCHÉ.

Nous nous sommes proposé d'examiner dans ce travail, au point de vue de la conscience religieuse, les principales difficultés du problème du péché. La nature et la gravité du péché, la culpabilité, l'origine du mal moral dans l'humanité, tel est le sujet des études qui suivent.

Les recherches dogmatiques sont peu en faveur aujourd'hui dans le monde protestant scientifique. Toutes les sympathies et tous les succès sont pour les études historiques. Avec une patience à toute épreuve et une prodigieuse sagacité, les théologiens de toutes les tendances interrogent les documents des origines du christianisme, qui semblent sortir pour la première fois de la poussière du passé. Le travail s'étend et s'approfondit tous les jours, et la moindre question provoque des volumes, la moindre découverte a du retentissement jusque dans les rangs du grand public que la science religieuse intéressait naguère encore si peu. Nous applaudissons avec une joie sincère à ces brillants travaux, mais nous n'espérons point d'eux le salut de l'Église, que cependant la théologie ne doit jamais perdre de vue. Ce n'est pas une découverte historique qui a d'abord jeté la discorde dans les communautés protestantes, ce ne sera donc pas une découverte his-

torique qui leur rendra la paix. Tôt ou tard il faudra revenir de l'étude des textes à l'étude des doctrines.

Si tous les théologiens n'en conviennent pas, tous cependant le savent : l'intérêt scientifique n'est pas seul en jeu dans ce grand déploiement de recherches historiques. Au fond de toutes les discussions sur la vie de Jésus, sur les premiers développements de l'Église, sur les Livres sacrés des chrétiens etc., s'agite une grande question morale, celle de savoir si le christianisme est un produit naturel de l'esprit humain ou si, pour en comprendre l'origine, il faut avoir recours à l'hypothèse d'une intervention surnaturelle. Or ceux qui sont vraiment convaincus du caractère divin du christianisme, le sont, non sur l'autorité de tel récit ou de tel texte, mais en vertu d'un fait de leur expérience intime, qui leur est aussi réel que leur propre existence et qu'ils appellent la régénération. C'est parce qu'ils prétendent ressentir dans leur vie intérieure une influence surhumaine qu'ils comptent une action divine dans le nombre des facteurs historiques du christianisme et qu'ils repoussent d'emblée toute explication naturelle de l'origine de leur religion. La vie morale et religieuse du chrétien se conçoit-elle comme le résultat du développement des facultés humaines ou faut-il admettre ce qu'on nomme la grâce ? Tel est le problème auquel aboutissent fatalement toutes les luttes théologiques. La conscience morale dira le dernier mot dans la controverse qui déchire en ce moment nos Églises, et le but de ce travail est de rappeler aux partis ce juge si souvent oublié.

I. Le principe du péché.

La première tâche d'une étude sur le péché, c'est de définir son objet. Qu'est-ce que le péché? Qu'est-il en lui-même? Qu'est-il comparé aux autres phénomènes de la vie humaine? La question est double, comme on voit. Nous avons d'abord à rechercher le siége du péché, les facultés auxquelles il se rattache, la place qu'il occupe dans l'ensemble des manifestations vitales, — c'est la question du *principe formel du péché.* Nous avons en second lieu à décrire la nature même du péché, son caractère intérieur, sa vie propre, soit *le principe matériel du péché.* — Définir c'est rattacher une notion particulière à des notions supérieures, et une définition n'est juste que lorsque les prémisses sont évidentes par elles-mêmes ou rigoureusement démontrées. Ce n'est que dans l'ensemble d'un système d'idées qu'on peut formuler des définitions d'une valeur incontestable. Dans une monographie, au contraire, les notions sur lesquelles on se base n'étant pas prouvées, les définitions sont imparfaites, ne s'imposent pas à la raison, et se recommandent tout au plus par leur simplicité, leur fécondité, leur évidence naturelle. Nous prendrons donc souvent pour point de départ des idées dont la vérité paraîtra douteuse, nous affirmerons plus que nous ne démontrerons, et nos affirmations seront contestées, car elles concernent ces grandes questions métaphysiques, morales et anthropologiques qui forment le terrain commun de la philo-

sophie et de la théologie, et que la théologie moderne a laissées jusqu'ici dans le plus injuste abandon.

1. LE PRINCIPE FORMEL DU PÉCHÉ.

Le péché est dans l'ordre des phénomènes vitaux une détermination de la volonté contraire à la loi morale. Cette définition paraît bien simple, bien évidente, et cependant que de fausses théories seraient réfutées, que de controverses seraient apaisées si elle était universellement adoptée !

Le péché est, disons-nous, une détermination de la *volonté*. L'être humain a deux faces : il est d'un côté être naturel, placé comme toutes les autres créatures sous une série de lois physiques et éthiques qui le dominent, dans des conditions d'existence et de développement avec lesquelles il est obligé de compter, dans un engrenage de relations dont il ne peut sortir. D'autre part, l'homme est un être personnel, il se possède lui-même, il exerce sur sa nature à lui et sur la nature qui l'environne une action souveraine, il transforme dans une certaine mesure sa manière d'être. S'il est d'abord un produit de la nature, il devient ensuite son propre ouvrage, il est ce qu'il veut être. C'est parce que l'homme est un être personnel qu'il est un être moral; la volonté, le privilége de se déterminer soi-même, qui constitue sa personnalité, est aussi ce qui le fait tomber sous les catégories du bien et du mal. Chercher ailleurs dans une autre fonction de l'homme, dans la violence des sens ou dans la faiblesse de l'intelligence, le siége du péché, c'est enlever au péché son caractère moral, c'est en faire une imper-

fection naturelle, c'est nier le péché, et voilà l'erreur fondamentale du panthéisme ou du *rationalisme spéculatif.*

Le péché est une *détermination* de la volonté. Mais la volonté a une double forme: elle n'existe pas seulement comme mouvement de l'âme, unie à la pensée, dans l'acte conscient du moment; elle est avant tout fonction innée et permanente de l'homme, ayant son existence à elle, indépendante de la pensée et antérieure à sa manifestation. Dans l'acte, la volonté se détermine; à l'état latent, au contraire, elle est déterminée; elle a, comme tout ce qui jouit d'une existence réelle, une forme, un caractère, une manière d'être, c'est sa *disposition* ou son *penchant.* La seconde des deux facultés supérieures de l'homme, l'entendement, est absolument dans le même cas: il existe uni à la volonté dans l'acte de la pensée, mais il existe aussi pour lui, indépendamment de la volonté, et alors il a sa forme, son caractère, — c'est le *sentiment.* Il y a dans l'homme une certaine forme de juger des choses, qui existe sans effort de réflexion, qui persiste en lui pendant un certain temps, qui dirige son esprit, et s'associe aux différents actes de la pensée, c'est ce que nous appelons la nature de l'entendement. Il y a de même en lui une certaine forme de tendre vers les choses, qui existe même sans que l'homme en ait conscience, qui se maintient en lui, qui incline sa volonté et en accompagne les différents mouvements, c'est la nature de la volonté, son corps spirituel. Sentiments et dispositions peuvent être le propre produit de l'individu; ils résultent par exemple de la répétition fréquente d'un même mouvement de l'âme. Ou bien ils appartiennent à la pensée, à la volonté commune d'une famille, d'une

race, de l'humanité; en ce cas, ils sont innés à l'individu. — De là une double forme du péché. Le péché n'existe pas seulement dans l'action de la volonté, il peut être inhérent à la volonté considérée comme fonction, exister en dehors de l'acte, à l'état latent, se perpétuer dans l'homme, incliner sa volonté et se joindre à toutes ses manifestations; il peut être disposition, mauvais penchant, nature corrompue de la volonté, il peut être inné et naturel à l'homme, sans cesser d'être volontaire. Nier le péché comme disposition, pour ne regarder que le péché actuel, c'est donc affaiblir considérablement l'idée du péché, et c'est là l'erreur du Pélagianisme ou du *rationalisme vulgaire.*

Essayons enfin d'éclaircir l'idée de la *loi morale*, qui figure en dernier lieu dans notre définition. — L'observation constate à chaque degré de la création la présence d'une force indépendante des choses créées et supérieure au monde. Les propriétés que l'analyse découvre dans un être ne suffisent pas pour expliquer sa vie, son développement, son action sur les autres êtres. Un ordre supérieur de la nature n'est jamais uniquement le résultat de l'ordre inférieur. L'ensemble des choses n'équivaut pas à l'ordre des choses. La vitalité inépuisable, l'admirable harmonie, le merveilleux progrès du monde, ne peuvent avoir leur source dans le monde même considéré comme la totalité des créatures. La nature formée (*natura naturata*) exige une nature formatrice (*natura naturans*), et cette puissance suprême, qui domine et dirige le développement du monde, cette causalité générale dans laquelle toutes les causes relatives viennent puiser leur vie, c'est la volonté du Créateur immanente à la création, c'est le

souffle divin devenu âme du monde, c'est l'esprit de Dieu portant, remplissant, organisant l'univers. — Mais l'action que la loi du monde exerce sur la création est autre dans le domaine des choses ou de la vie naturelle, autre dans la sphère de la vie personnelle. Dans l'ordre naturel elle règne en despote, sa puissance est absolue, son action produit nécessairement l'effet voulu, les êtres naturels suivent fatalement l'impulsion qu'ils en reçoivent, ils sont toujours et nécessairement ce qu'ils doivent être. Dans l'ordre moral il faut qu'elle compte avec la volonté; elle ne contraint plus, elle sollicite. Au lieu de produire directement ce qu'elle veut, il lui faut susciter la volonté humaine, l'intermédiaire nécessaire de son action; elle parle, elle ordonne, elle dicte à la raison ce qu'elle veut, elle commande sans réussir toujours. La loi du monde, qui est la loi physique dans la nature, devient loi morale pour la personnalité. La loi morale est immanente à la créature personnelle, comme la loi physique est immanente aux choses, et la créature peut aussi peu se soustraire à la loi morale que la créature irrationnelle à la loi physique. Si la loi morale ne s'impose pas à l'action de l'homme, elle s'impose à sa raison, l'homme est obligé de l'entendre, s'il n'est pas obligé de l'écouter. La *conscience morale* est la fonction de l'intelligence qui met l'homme en rapport avec la loi morale, l'organe par conséquent par lequel l'esprit divin agit sur lui. — Il ne faut donc pas confondre la loi morale avec la conscience : si la conscience, partie intégrante de l'organisme humain, était l'action immédiate de Dieu sur l'homme, l'union substantielle entre Dieu et l'homme, la voix de Dieu, comme la dé-

finit le langage populaire, comment expliquerait-on ses défaillances? Et la loi morale n'est pas le produit des mœurs de chaque peuple et de chaque époque; d'où proviendrait en ce cas son immutabilité et son autorité? Elle n'est pas un ensemble de préceptes formulés, un code inscrit article par article dans l'âme humaine; une loi pareille est le résultat d'un travail intellectuel. Elle n'est pas l'ensemble des convictions morales d'un individu, c'est là le produit d'un développement moral. Et surtout elle n'est pas l'idéal de l'homme présent à sa pensée, car la science a formé de cet idéal les conceptions les plus variées. Elle est, suivant notre définition, une puissance surhumaine agissant sur la volonté à chaque moment et conformément au degré de son développement, dictant à la conscience des maximes de conduite conformes à la situation donnée et à la condition de l'homme, désignant à l'homme les déterminations qu'il doit prendre à l'instant même. Si la conscience était la représentation de l'idéal, toutes les déterminations de l'homme seraient des péchés, car toutes restent au-dessous de l'idéal. Et si tout est péché, rien n'est péché. Le péché n'est alors qu'une imperfection naturelle et inévitable. Nier le péché en le considérant comme l'infériorité de la vie humaine actuelle comparée à son idéal, c'est l'erreur du spiritualisme ou du *rationalisme sentimental*.

2. LE PRINCIPE MATÉRIEL DU PÉCHÉ.

L'homme a toujours une raison bonne ou mauvaise, suffisante ou insuffisante pour faire le bien, et le mobile qui l'engage à soumettre sa volonté à la loi morale, l'intention qui se trouve au fond et à la base de toutes

ses bonnes déterminations est en lui le principe matériel ou générateur du bien. Y a-t-il de même dans l'homme un mobile qui le pousse à transgresser la loi morale, une cause, un principe qui le conduit à mal faire? Ce principe est-il le même pour toutes les mauvaises actions et pour tous les pécheurs, ou bien le mal a-t-il plusieurs sources dans le cœur de l'homme? Pouvons-nous ou ne pouvons-nous pas reconnaître, à la racine de toutes les déterminations opposées à la loi morale, une seule et même intention coupable, qui est la cause première, la puissance génératrice et en même temps le caractère intérieur commun de tous les péchés, le péché fondamental, le péché par excellence, et quelle est cette intention, ce mobile, ce principe du mal, ce péché universel dont tous les péchés ne seraient que les formes et les manifestations? Telles sont les questions qui s'imposent ici à nos recherches, questions excessivement importantes, et dont la théologie n'a fait que très-récemment l'objet d'études spéciales[1]. Ordinairement les théologiens se contentent de ramener tous les péchés à l'égoïsme[2] ou à la sensualité[3], ou bien juxtaposent ces deux dispositions et statuent une double source du mal[4]. Mais aucune de ces solutions ne soutient un examen sérieux.

[1] Voyez surtout: Weizsæcker, *Zur Lehre vom Wesen der Sünde* (*Jahrb. f. deutsche Theol.* 1856, 1). — Liebner, *Begriff der Sünde* (*Allgem. Monatschrift* 1851, 7). — J. Müller, *Lehre von der Sünde*, 4e éd., I, p. 166 et suiv. — Luthardt, *Lehre vom freien Willen*, p. 429 et suiv. — Schenkel, *Dogm.*, II, 1, p. 227 et suiv.

[2] Tholuk, Hase, J. Müller, Thomasius, Dörtenbach (dans le *Lexique* de Herzog) etc.

[3] De Wette, *Bemerkungen über die Lehre von der Sünde* (*Stud.* III, 49). Rothe, Ernesti etc.

[4] Baumgarten-Crusius (*Christl. Sittenlehre*, § 43).

Voyons d'abord la *théorie de la sensualité*. Qu'on se garde avant tout d'entendre sous ce nom la nature sensuelle de l'homme, le mouvement et la vie des sens, les fonctions physiques qui distinguent et recherchent ce qui est favorable au développement de la nature matérielle de l'homme. C'est la volonté aux prises avec ces fonctions, la volonté sollicitée par les sens, recevant et suivant leurs impulsions, et s'associant à leur vie; ou mieux, — car qui refusera à la volonté le droit, qui lui déniera le devoir de se laisser influencer jusqu'à un certain point par les sens, de satisfaire à leurs besoins et de jouir de leur satisfaction? — la sensualité est la volonté entraînée par les sens au delà des limites du bien, subjuguée et souvent remplacée par les instincts de la nature physique. Ce n'est point alors la nature sensuelle qu'il faut accuser; elle n'a aucun caractère moral et ne fait, en s'arrogeant la toute-puissance, que suivre ses lois naturelles et la tendance universelle des êtres à atteindre le plus haut développement possible. Le mal consiste dans la lâcheté, dans la faiblesse de la volonté, dans ce qui l'empêche de résister aux sens, dans la coupable facilité avec laquelle elle se laisse asservir par un principe, qui devrait être un instrument docile, non un maître arrogant.

Plusieurs systèmes ont cru trouver dans cet état de la volonté la source et la forme générale du péché. Les uns ont eu recours à cette explication pour amoindrir le péché en lui assignant pour domaine la partie inférieure de l'âme humaine, d'autres pour montrer la nécessité du péché, inhérent, selon eux, à l'organisation de l'homme; d'autres enfin ont été amenés à cette théorie par une manière de voir plus ou moins dualiste. Nous la retrouverons donc plus d'une fois dans le cours

de ce travail, mais nous pouvons dès maintenant en renverser les prémisses. Tous les péchés peuvent avoir pour cause cette suprématie des sens sur la volonté qu'on appelle la *sensualité*, mais tous n'en découlent pas nécessairement. Il y a évidemment des péchés qui se consomment sans être provoqués ni accompagnés par un mouvement des sens. On peut se figurer des péchés tout humains commis par des êtres dépourvus d'un corps matériel, comme on constate des péchés chez des hommes qui sont parvenus à subjuguer entièrement leurs fonctions sensuelles, et il y a des péchés en grand nombre qui, loin d'avoir pour cause l'affaiblissement, l'abdication de la volonté, caractère principal de la sensualité, témoignent d'une puissante énergie, d'une vivacité redoutable de cette même faculté. Nous verrons plus tard qu'il n'y a rien de commun entre cette théorie et la désignation de Σάρξ, qui joue un si grand rôle dans la théologie paulinienne.

Quant à l'*égoïsme*, que des observateurs plus sévères de la nature humaine ont opposé à la sensualité, cette affection exagérée et dangereuse de l'homme pour lui-même, cette coupable tendance du moi à sacrifier tout et tous à son propre bien-être et d'abaisser le prochain, en niant ses droits, au rang d'instrument et de moyen, l'égoïsme, disions-nous, est plutôt une conséquence que la source du péché, et se présente dans la suite, non pas au commencement du développement immoral. Car ce qui d'abord pousse l'homme à pécher, ce n'est pas l'amour du moi, mais de tel bien, de telle jouissance du moi, et ce qui l'engage à léser les droits, à attaquer les légitimes prétentions d'autrui, ce n'est certes pas d'abord le plaisir de faire souffrir, mais le

désir naturel de sauvegarder ses jouissances illégitimes. L'égoïsme pur, l'amour du moi comme tel et la haine d'autrui comme tel, la passion du moi qui trouve en elle-même sa satisfaction et le penchant de faire mal uniquement pour se sentir et se faire sentir, ne se trouvent qu'au faîte d'un développement vicieux. En général, l'égoïsme est dans une autre mauvaise détermination; il surgit à sa suite, il l'accompagne, il en constitue, non pas l'essence, mais le caractère accidentel; il est forme universelle, mais secondaire du péché. Ainsi, ni la faiblesse de la volonté, qu'on appelle *sensualité* et qui n'explique pas tous les péchés, ni la violence de la volonté, qu'on appelle *égoïsme*, et qui ne s'explique pas par elle-même, ne peuvent être le principe du péché. On peut, il est vrai, étendre le sens de ces mots et donner alors aux tendances qu'ils désignent une portée plus grande. Mais, pris dans leur signification ordinaire, la sensualité, l'assujétissement de la volonté aux sens, est une source inférieure, l'égoïsme, l'opposition de la volonté individuelle contre la société, une forme secondaire du mal moral. Cherchons donc ailleurs la source supérieure de laquelle il découle, et la forme primaire dans laquelle il se manifeste.

Pour les Réformateurs, le péché par excellence, le principe ou le caractère fondamental de tous les péchés, était l'incrédulité ou l'*irréligion*[1]. Nous reculerions devant cette thèse si la religion était ce qu'en

[1] « *Der Unglaub ist die Ursach und der Ursprung aller Sünden.* » Luther (éd. Walch I, 268). — *Conf. Aug.*, art. II. — *Apol.* (éd. Rechenberg), p. 52. — Calvin, *Instit.*, II, 1, 4. *Infidelitas radix defectionis.* — *Conf. Gallic.*, art. IX.

font aujourd'hui ses défenseurs les moins habiles et ses adversaires les plus décidés, si elle consistait dans son essence, d'une part dans un ensemble de vérités de l'ordre physique, éthique et métaphysique, s'imposant à la raison humaine, non pas par leur évidence intrinsèque, mais au nom d'une autorité extérieure et surnaturelle ; d'autre part, dans la foi, c'est-à-dire dans l'acceptation pure et simple de ces vérités. C'est le Supranaturalisme qui fit ainsi de la partie doctrinaire et rationnelle de la religion son essence même, et la philosophie sut habilement exploiter cette définition. La religion est bien, selon Hegel, l'idée, la vérité, mais la vérité saisie par l'imagination, non pas par la raison, la vérité subjective, forme inférieure de la philosophie. Elle est, suivant Cousin[1], une intuition primitive et spontanée, confuse et concrète du monde de la métaphysique; ou, d'après Jouffroy[2], une solution du problème de la destinée humaine obtenu par le sentiment exalté, poétique, avide du merveilleux des nations primitives et des âmes enfantines; ou, suivant M. Vacherot[3], la représentation de l'idéal sous la forme du mystère et du symbole. Il est, dit ce dernier, un état accidentel et transitoire de l'âme, un âge de l'homme et de l'humanité, où la raison peu développée encore est avide d'autorité et de figures, n'osant chercher à elle seule la vérité, ni la contempler face à face. C'est l'âge où la religion règne sur l'imagination par le symbole, sur la foi par le dogme. Il vient un âge, maintenant pour quelques esprits d'élite, un jour

[1] *Histoire de la philosophie au dix-huitieme siècle*, I, leç. 2.

[2] *Nouveaux mélanges*, p. 329 et suiv.

[3] *La Religion*, p. 46 et fréq.

pour l'humanité entière, où la raison secoue cette paresse et cette timidité ; et qui pourrait alors l'empêcher de briser le joug de l'autorité, de déchirer le voile des symboles, de rechercher et d'aimer la vérité dégagée de sa forme religieuse? — Cette argumentation porte juste contre une fausse définition de la religion. Si la religion est dans sa substance une révélation, si elle a le même objet que la philosophie, si elle est donnée à l'homme pour satisfaire la raison, la raison a, ce semble, le droit de dire si elle est satisfaite ou non[1], et le sera-t-elle jamais à la longue par une vérité qu'elle n'a pas trouvée elle-même? Ceux-là mêmes qui admettent la nécessité et la réalité de la révélation conviendront que la foi qui se soumet au dogme est bien souvent le fait d'un esprit trop indolent pour chercher à ses propres frais ; — cette paresse intellectuelle n'est-elle pas un vice, cette foi n'est-elle pas coupable, et le doute qui réveille la raison endormie, l'incrédulité qui rejette la croyance aveugle, n'est-elle pas alors un effort louable de la pensée?

Mais la religion est autre chose qu'«une certaine manière de comprendre Dieu et de se figurer l'infini,» et si M. Vacherot prétend ne pas pouvoir lui trouver une place légitime dans le cœur humain, c'est qu'il a mal analysé ce cœur, c'est que son observation est faussée par l'erreur fondamentale du système hégélien, par l'idée préconçue que le développement de l'homme consiste dans le développement de la pensée. La religion est *le fait concret et réel d'un rapport entre l'homme et Dieu*, rapport dont tout homme religieux

[1] Comp. l'article de M. P. Janet, *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1869.

a une conscience aussi claire que de sa propre existence et qui est, comme la moralité, parfaitement indépendant du degré d'instruction, — rapport qui est naturel parce qu'il est universel, et légitime parce qu'il est naturel.

C'est le mérite de Schleiermacher d'avoir le premier revendiqué pour la religion un domaine dans l'âme, où il n'est pas permis à la philosophie de la troubler, et dans la vie de l'homme un rôle qui lui appartient exclusivement. Néanmoins nous sommes en désaccord avec Schleiermacher sur le siége de la religion, sur sa définition et sur ses rapports avec la morale. — La religion n'a pas pour siége ou facteur une faculté particulière de l'âme, ni la volonté, ni l'intelligence, mais encore moins, comme le voulait Schleiermacher, le sentiment; elle est une affection, une manière d'être de la nature humaine tout entière, se manifestant dans l'intelligence par le sentiment et l'idée de Dieu, dans la volonté par l'instinct religieux, et à l'état normal par l'activité religieuse. Pour se réaliser, la religion présuppose, il est vrai, de la part de Dieu une communication, une révélation de son être; de la part de l'homme un acte de réception, la foi qui se donne librement à la manifestation divine. Une doctrine révélée par Dieu, acceptée par la foi, est ainsi partie intégrante de la religion; elle est un élément de la religion, mais non l'essence; elle est la forme, mais non le fond; elle n'a pas la prétention de rendre superflues les recherches philosophiques; sa portée et sa valeur sont purement religieuses[1].

[1] C'est dans ce sens que la révélation est appelée, Tite I, 1 : ἀλήθεια ἡ κατ' εὐσέβειαν.

Mais qu'est-ce que la religion? Vis-à-vis d'un Dieu impersonnel et abstrait, l'homme ne peut se trouver que dans un rapport de dépendance absolue, et tel est le Dieu, telle est la religion de Schleiermacher. Dans sa Dialectique, ce théologien a exposé les motifs qui l'empêchaient de préciser davantage son idée de Dieu, et nous ne nions pas qu'il ne soit difficile, sinon impossible pour la philosophie, d'établir l'idée d'un Dieu personnel. Mais c'est le sentiment chrétien, non pas le raisonnement, que Schleiermacher aurait dû consulter dans sa Dogmatique, s'il avait voulu rester fidèle à la distinction faite par lui entre la théologie et la philosophie. Le sentiment religieux chrétien exige un Dieu qui soit maître de lui-même comme il l'est du monde et dont la pensée ne se confonde pas avec la volonté. Et qu'on ne dise pas que l'idée de la personnalité divine appartient uniquement au langage populaire dans lequel le christianisme est enseigné, à la forme symbolique dans laquelle il aime à se manifester. L'idée de la personnalité humaine, de sa valeur suprême et de ses droits indestructibles, forme le fond même de la conscience chrétienne. Or, vis-à-vis d'un absolu impersonnel, la personnalité humaine descend au rang d'une forme transitoire de la nature. Si l'être infini n'est que la substance, l'être fini n'est qu'un accident. La personnalité divine seule peut garantir la personnalité humaine, son image. — Ajoutons aussitôt qu'en revendiquant pour Dieu l'existence personnelle, nous ne voulons nullement définir la nature même de Dieu. Dieu se révèle à la conscience morale et religieuse comme un être personnel, voilà ce que constate la dogmatique; quant à l'être-en-soi de Dieu, c'est à la

métaphysique de le rechercher par ses propres procédés. La théologie, qui a pour objet non pas Dieu en lui-même, mais Dieu dans le rapport religieux, ne doit pas songer à imposer à la philosophie l'idée de la personnalité divine; par contre, elle peut parfaitement bien se dispenser de réfuter les objections de la philosophie contre cette idée. — Si donc Dieu se révèle à la conscience religieuse comme un être personnel, l'homme religieux ne se sent pas vis-à-vis de lui dans une dépendance absolue, car le rapport de personne à personne n'est pas sans une part de liberté réciproque. Le christianisme exige de l'homme la soumission libre et joyeuse, c'est-à-dire l'*amour de Dieu.*

Quelle est enfin la relation entre la religion ainsi définie et la morale? La religion est-elle indépendante de la morale? ou bien en forme-t-elle la conséquence? ou bien est-ce qu'elle en constitue la base? C'est entre ces trois alternatives que nous avons à choisir. Pour Schleiermacher il n'y a aucun rapport entre la vie religieuse et la vie morale, elles occupent deux sphères distinctes de la vie personnelle et forment l'objet de deux sciences tout à fait différentes. Rothe s'est décidé pour la seconde manière de voir; la piété est selon lui le dernier fruit de la vie morale, le couronnement de toutes les vertus, le suprême épanouissement de l'esprit. Faut-il faire remarquer qu'il n'y a rien de commun entre ces deux systèmes, qui laissent la morale se développer indépendamment de la religion, et un système moderne dont nous nous occuperions davantage, s'il avait déjà obtenu une expression scientifique? La *morale indépendante* sépare la morale de la religion, mais c'est pour rejeter cette dernière en la déclarant superflue,

et sous le nom de *religion* elle entend un ensemble de formules, de dogmes et de cérémonies. Par contre, aux yeux de Schleiermacher, la religion est un élément essentiel de la nature humaine, et Rothe lui assigne sinon la place fondamentale, du moins la place centrale dans la vie morale. Néanmoins ni l'un ni l'autre ne nous semblent avoir compris le vrai rôle de la piété. En effet, d'où provient l'idée de Dieu? Si l'homme y parvenait par un effort de son raisonnement, elle ne se présenterait qu'à un certain degré du développement intellectuel; si elle avait pour source un sentiment particulier, elle varierait suivant l'organisation d'un chacun. C'est la conscience qui jette cette idée dans l'esprit humain, qui la consacre par son autorité et la revêt de sa puissance. C'est parce qu'elle a cette auguste origine que l'idée de Dieu s'impose à tous, se trouve en tous, qu'elle est une nécessité de la pensée humaine; et c'est pour cette raison aussi qu'elle est une idée pratique: elle s'adresse avant tout à la volonté, elle ne veut pas rester une connaissance stérile, mais prétend devenir dans l'homme un mobile d'action. Parce qu'elle a pour source la conscience, la religion est un devoir: il n'est pas possible à l'homme de ne pas connaître Dieu, et il n'est pas permis à l'homme de ne point aimer Dieu[1]. L'homme vraiment religieux est religieux par devoir, non par tempérament. — D'un autre côté il est évident que le fondement de la vie morale est la disposition avec laquelle nous acceptons la loi morale et l'intention dans laquelle nous la pratiquons. C'est être immoral que de se soumettre à des

[1] *Odyss.*, 3, 48: Πάντες δὲ θεῶν γατέουσ' ἄνθρωποι.

préceptes moraux par des considérations étrangères à la loi morale elle-même. Est-il plus moral celui qui s'incline sous cette loi comme sous une dure nécessité et qui accepte l'impératif tyrannique, le code sévère avec un froid respect et une aveugle soumission? La loi morale n'apparaît pas à l'homme religieux dans la nudité terrible, dans l'isolement majestueux de l'abstraction kantienne[1]. Il y voit l'expression de la volonté divine et l'aime comme il aime Dieu. Il ne soumet pas la volonté, il la donne, et ce dévouement libre, affectueux et joyeux, est la vraie disposition pour remplir la loi morale. Si l'amour de Dieu, la foi, la piété, la religion, car tous ces termes peuvent être employés comme synonymes, est un devoir, il faut avouer qu'il est le premier des devoirs, le fondement et la condition de toute vertu[2].

C'est à cette hauteur que le christianisme place le point de départ de la moralité. Aimer Dieu est le premier commandement pour l'ancienne (voy. Deutér. chap. V, VI, pass.) comme pour la nouvelle alliance (Marc XII, 29; Matth. XXII, 37; Luc X, 27). Parvenir à trouver ce Dieu que le nature cache et révèle à la fois, est le but connu ou secret des efforts de l'humanité

[1] La moralité irréligieuse est sans valeur, dit le philosophe Fichte (*Anweisung zum seligen Leben*, 8e cours), car dans cette disposition «l'homme veut encore être quelque chose pour lui,» il accomplit sa propre volonté en obéissant à la loi morale. — «Celui qui cultive son champ ou fait le travail manuel le plus modeste avec la conviction que ce travail est la volonté de Dieu sur lui et en lui, cet homme est plus moral et plus heureux que celui qui, sans avoir cette foi, donnerait à l'humanité le bonheur pour des milliers d'années (*ibid.*, p. 474).

[2] Μεῖζον ἀρετῆς μηδεὶς ἡμας ποτε πείθη τῆς εὐσεβείας εἶναι τῷ θνητῷ γένει (Plat., *Epinom.*, p. 989). *Prima diis immortalibus* (Cic., *de off.*, I, 45). *Nulla sine Deo mens bona est* (Senec., *Ep.* 73).

(Act. XVII, 27). Jésus est l'idéal moral, parce qu'il est l'idéal religieux. La vraie vie, la vie éternelle consiste à connaître Dieu révélé en Jésus (Év. de saint Jean XVII, 3). Le chrétien vit pour Dieu (Rom. VI, 11), il perd sa vie en Dieu (Matth. X, 39 ; Rom. XIV, 7 et suiv. etc.); l'amour de Dieu est versé dans son cœur (Rom. V, 5); le dernier but des ses désirs et de ses efforts n'est pas de ce monde (Col. III, 2; 2 Cor. IV, 18; Gal. II, 19); à la piété (*εὐσέβεια*) est promise la béatitude de la vie future (1 Tim. IV, 8).

Si la piété est le premier devoir, il est évident que l'*impiété* est le premier péché. L'impiété a différents degrés; elle peut être *haine de Dieu*, mais ce n'est pas là un péché humain. Elle peut être *hostilité ouverte contre Dieu*, c'est le dernier terme du progrès dans le mal. Ou bien elle est l'*oubli de Dieu*, l'indifférence religieuse, c'est-à-dire la corruption, l'absence ou l'impuissance du sentiment religieux, Dieu exclu du nombre des mobiles de la volonté ou n'occupant parmi eux qu'un rang tout à fait subordonné. C'est là l'impiété proprement dite, et nous allons démontrer qu'elle est ainsi la forme générale et la source de tous les péchés.

L'amour de Dieu est inséparable de l'amour du royaume de Dieu. Le royaume de Dieu dans le sens restreint de ce mot est l'Église universelle, l'humanité régénérée dans son état actuel. Dans la signification absolue du mot, il est l'humanité accomplie, la réalisation finale de la volonté divine, l'idée devenue nature, l'esprit transformé en corps, le monde devenu dans toutes ses parties la manifestation de Dieu et l'auréole de sa gloire. Or le dernier but de la création est préfiguré, la voie

du développement de l'humanité vers son idéal est tracée dans une série d'institutions qui remontent à l'origine même du monde et se révèlent, par leur haute convenance et leur inaltérable solidité, comme des institutions divines. Ce sont l'état, la nation, la famille, les communautés d'amitié, d'intérêt, de vocation etc., en un mot, les sphères sociales, ces moules dans lesquels l'humanité a été coulée dès le commencement, ces organismes inférieurs par lesquels se forme et se constitue peu à peu la communauté universelle. La conscience présuppose ces institutions, car pour qu'elle puisse parler, il faut que l'homme ait compris d'abord sa place dans chacune d'elles. Un christianisme déchu seul a pu conseiller aux hommes de se retirer témérairement de ces communautés pour se consumer dans des aspirations mystiques et des pratiques religieuses, ou pour consacrer leur vie à des sociétés d'invention humaine. Le vrai christianisme ne reconnaît pour légitime qu'un amour de Dieu, qui est en même temps obéissance à Dieu et observation de ses commandements[1]. Il veut que l'homme consacre à la production de bonnes œuvres, à des occupations utiles à l'humanité, tout son temps et toutes ses forces, et n'exige pour les devoirs religieux proprement dits que les moments de repos et de recueillement qui interrompent nécessairement de temps en temps le travail humain. Qui se donne à Dieu se donne à l'humanité; l'amour de Dieu n'est pas sans la charité, et si nous appelons *moralité* la vie normale et consciencieuse dans les sphères

[1] Matth. V, 16; XII, 50; XXV, 40 et suiv.; VII, 21. Év. saint Jean XIV, 15; 1 Cor. VII, 19 (τήρησις ἐντολῶν θεοῦ). 1 Thess. IV, 11; 1 Jean V, 3 etc.

sociales ou l'accomplissement des différents devoirs sociaux, il n'y a pas de religion sans moralité[1]. Mais, d'un autre côté, le christianisme veut que tous ces devoirs soient considérés comme des devoirs envers Dieu, et ne reconnaît comme morales que les actions dont l'amour de Dieu est le premier mobile et le royaume de Dieu le dernier but. Il n'y a pas de moralité sans religion.

La nature humaine est à son tour organisée pour la vie morale. Aux divers organismes sociaux qui font de l'humanité un corps articulé et vivant correspondent dans l'homme ce qu'on appelle les *instincts* (*die Triebe*), et si nous avons reconnu la nécessité des uns, nous ne pouvons nous défendre d'admettre la légitimité des autres. Les instincts physiques et sociaux préparent et prédisposent l'homme à la moralité, en le poussant à développer ses facultés, à se mettre en contact avec le monde, à entrer dans les sphères sociales où règne la conscience et où le devoir s'empare de lui. Ils sont les promoteurs vivants et énergiques du progrès moral de l'homme, les facteurs naturels de son développement, les côtés de son être par lesquels ils donne prise à la conscience. Vouloir les étouffer, ce n'est pas seulement mutiler la créature et faire injure au Créateur, c'est briser le ressort qui pousse l'homme dans l'engrenage du devoir. La conscience est impuissante sans les instincts, mais les instincts seuls ne peuvent produire la moralité. Ils sollicitent la volonté, ils préparent la détermination; mais, pour que celle-ci soit morale, il faut évidemment que le devoir, et le devoir seul, en soit le

[1] Matth. XV, 3-6 et par. Jésus combat vivement ceux qui croyaient pouvoir, au nom d'un devoir religieux, négliger leurs devoirs sociaux.

mobile. La conscience doit régner sur la volonté, et le rôle des instincts est d'exciter la conscience, non de la remplacer.

La vie dans les sphères morales, répondant ainsi à un besoin de la nature humaine, est par cela même une satisfaction, une jouissance, et si les instincts sont légitimes, pourvu qu'ils ne soient pas la cause première des déterminations et ne suppriment pas la volonté, la jouissance est légitime aussi, en tant qu'elle est la suite et non le but de l'accomplissement du devoir et qu'elle n'en dépasse pas les limites. Ce n'est ni sous l'impulsion de l'instinct, ni par le désir du bien-être que nous devons agir, mais l'instinct et la jouissance n'ont pas moins leur place, l'une à la racine, l'autre à la suite du devoir. Se satisfaire soi-même et satisfaire la conscience ne sont pas des tendances naturellement opposées et hostiles, bien au contraire; car la perfection morale est-elle autre chose que le plein épanouissement de toutes les facultés de l'homme? — Les sphères morales sont donc à la fois des formes du bien-faire et des sources du bien-être, elles sont en un mot des *biens*. Mais l'état, la famille etc. ne sont que des formes subordonnées et préparatoires du royaume de Dieu. C'est en lui que s'accomplit la destinée de l'homme, c'est à lui que vise l'instinct le plus puissant de sa nature, l'instinct religieux.

Rentrons maintenant dans notre argumentation principale. Une volonté religieuse, avons-nous vu, une volonté dévouée à Dieu et à la réalisation du royaume de Dieu répond seule à la suprême obligation morale de l'homme. Car la vraie piété renferme en elle tous les

autres mobiles moraux et les met en jeu dans leur ordre naturel. Elle est la condition du bien parfait, la disposition morale par excellence, et pour ainsi dire la température normale de l'âme[1]. Elle seule aussi est assez forte pour contenir les instincts dans leurs limites. Car comme satisfaction du premier des instincts, de l'instinct religieux, du besoin de l'infini, qui est, comme on l'a dit, la principale prérogative de la créature humaine, la religion est la suprême jouissance, la félicité absolue. Dieu et son royaume, saisi par la foi, cherché par l'amour, possédé par l'espérance, tel est dans la période actuelle du développement de l'homme le souverain bien qui surpasse et remplace, s'il le faut, tous les biens secondaires, et dans lequel toutes les aspirations de l'homme se trouvent satisfaites. L'absence de la piété laisse par contre dans la vie de l'homme un vide immense. Cette tendance laissée sans objet s'unit et se confond alors avec les autres instincts et redouble leur énergie. La volonté ne peut plus leur résister, la voix de la conscience est étouffée. C'est maintenant le désir du bien-être qui forme le mobile des déterminations, et l'objet des aspirations de l'homme n'est plus le royaume de Dieu, l'idéal, le bien suprême encore invisible et transcendant, mais le monde actuel considéré dans sa réalité, l'ensemble des choses sensibles. C'est là, c'est dans le fini, que l'homme cherche l'apaisement d'un besoin infini; il a pour les biens inférieurs une affection qui ne convient qu'au bien suprême; ces biens, au lieu d'être simplement

[1] Qu'on se rappelle ici le beau passage de Cicéron, *Tusc.*, V, 25 : « *Hæc tratanti animo et noctes et dies cogitanti* » etc.

des moyens pour arriver au bien suprême, obtiennent à ses yeux une valeur absolue et deviennent des buts souverains auxquels il faut tout sacrifier; le monde prend la place de Dieu. L'*amour du monde*, la disposition par laquelle l'homme voue aux créatures une affection déplacée et exagérée et cherche à atteindre le bonheur complet et l'accomplissement de sa destinée en dehors du royaume de Dieu, se produit naturellement partout où l'amour de Dieu n'existe pas, et constitue la forme positive du péché.

Le péché, disons-nous, a deux formes, une forme négative, l'impiété; une forme positive, l'amour du monde (*concupiscentia*, ἐπιθυμία)[1]. D'un côté, il est l'absence de la vraie disposition morale, l'affaissement des divines aspirations de l'âme, l'incapacité de la volonté à se mettre en accord avec les plus importantes obligations morales. Mais le péché n'est pas seulement un manque, une privation. A la place du principe du bien surgit aussitôt, et par la nécessité des choses, le principe du mal. L'affection du monde sensible succède à l'amour de Dieu et du monde idéal dans ce cœur humain, qui a horreur du vide, et la volonté ne perd l'amour du bien que pour se porter au mal avec toute la violence dont elle est capable. Le péché n'est donc pas seulement le non-accomplissement des obligations morales, il est une infraction réelle et positive faite à la loi morale. La volonté, cessant de poursuivre le but nor-

[1] *Conf. Aug.*, art. II: *Peccatum, hoc est sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia.* — *Apol. Conf.* (éd. Rechenberg, p. 54): *Ægra natura quia non potest Deum timere et diligere quærit et amat carnalia.* — *Melanchthonis Loci* (*Corpus Ref.*, XXI, p. 98): *Fieri nequit quin sese maxime amet creatura, quam non absorpsit amor Dei...*

mal de la destinée humaine, pose arbitrairement d'autres buts à ses désirs et cherche ailleurs sa satisfaction ; le péché, qui est, en commençant, la *faiblesse de la volonté*, en devient aussitôt la *perversion*[1]. L'homme ne se soustrait pas seulement à Dieu, il se révolte contre lui et produit ainsi un véritable dérangement dans l'ordre moral.

Ce dérangement se manifeste tout d'abord par un grave désordre dans l'organisme humain lui-même. Les instincts étant multiples, le moi qui veut les satisfaire tous est obligé de se diviser et de se briser. La volonté quitte le centre de l'âme, le sanctuaire de l'amour de Dieu, d'où elle pouvait surveiller l'ordre harmonieux des obligations morales et exercer sur toutes les parties de l'âme une action uniforme, pour se donner aux instincts, pour se porter à la périphérie de l'âme, sur les parties de l'être moral qui sont tournées vers le monde extérieur, et se perdre ainsi dans un chaos de désirs souvent contradictoires. Si, par contre, la volonté met toute son énergie à la satisfaction d'un seul instinct, elle fait souffrir les autres et provoque de leur part une redoutable réaction. Ainsi le péché brise l'unité morale de l'homme. — Dans cette disposition, l'homme donne aux choses finies une valeur infinie; ainsi il se trompe lui-même, et le contentement qu'il trouve n'est qu'apparent. Le péché est la misère de l'homme, et le fait trop constaté, que tout bien-être, produit par le monde contingent, tourne

[1] *Peccatum non est privatio pura sed quidam habitus corruptus. Apol.*, p. 55. C'est là une des thèses des réformateurs attaquée le plus vivement par leurs adversaires catholiques. Comp. Chemnitz, *Examen Conc. Trid.*, éd. Preuss, p. 99-144. *Form. Concord.*, p. 640 et suiv. Calv., *Instit.* II, 1, 8.

tôt ou tard en malaise, est la preuve la plus palpable de la destinée supérieure de l'homme[1].

Par suite du développement excessif des instincts, l'homme cherche naturellement à augmenter la mesure légitime de jouissances attachées à la possession d'un bien moral, et parce que la conscience, qu'il ne considère plus comme mobile unique et comme expression de la volonté divine, a perdu pour lui de son prestige, il ne craindra pas de jouir au détriment d'autrui. L'amour du monde devient nécessairement *égoïsme.*

L'amour du monde naît sous l'impulsion des instincts, et la variété des instincts produit la variété des *mauvaises dispositions.* L'instinct est ou individuel ou commun à un nombre plus ou moins grand d'individus, tel que l'instinct de la vie de famille, l'instinct patriotique etc. L'*instinct individuel*, le besoin qui pousse l'homme à rechercher son propre bien-être, se trouve en présence de deux sources de jouissances, les fonctions physiques et les fonctions morales de l'être humain, et chacune des deux lui porte une triple satisfaction: l'homme jouit de se sentir vivre et d'assister au mouvement calme et régulier de ses fonctions, il jouit de les préserver de la fatigue, il jouit enfin de pouvoir en élargir le domaine et augmenter l'influence. De là trois instincts qui se rapportent à la vie physique,

[1] « Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire par Dieu même.» *Pascal* (éd. Havet), VIII, 1.

l'*instinct de la nutrition*, l'*instinct du repos corporel*, l'*instinct de la vie sexuelle.* Et trois instincts qui se rapportent à la vie morale : c'est d'abord l'*instinct social* proprement dit, le besoin qu'éprouve l'homme de mettre en œuvre ses fonctions spirituelles sans cependant les fatiguer, l'amour des spectacles, du jeu, des distractions, le besoin de se distinguer, de se montrer, de se manifester à autrui, pour se sentir lui-même et se mirer dans l'impression qu'il produit, ou la recherche de la société et de la conversation. Vient ensuite l'*instinct du repos intellectuel*, l'amour de la tranquillité et du délassement. Enfin l'instinct qui pousse l'homme à conserver et à agrandir sa puissance sur lui-même, sur la nature, sur l'esprit et la volonté d'autrui, soit le quadruple *instinct de l'indépendance*, *de la propriété*, *de l'honneur*, et *de l'autorité.* — Faut-il répéter que ces instincts ne constituent pas eux-mêmes le péché, qu'ils n'ont aucune qualité morale, que leur influence sur la volonté est dans une certaine mesure utile et nécessaire[1]? Le péché a lieu quand la volonté leur accorde une influence prépondérante à l'influence de la conscience, et fait d'eux le mobile unique de ses déterminations[2]. Aux trois instincts physiques que nous avons énumérés correspondent alors autant de mauvaises dispositions : l'*intempérance*, la *paresse physique* et la *luxure.* L'instinct social produit l'*esprit mondain;* l'instinct du repos intellectuel produit la *paresse intellectuelle;* enfin le besoin qu'éprouve l'homme d'aug-

[1] *Nulla natura, in quantum natura est, malum est.* August. *contra Jul.*, I, 8. — Déjà Aristote avait dit : Πάθη οὐκ εἰσὶν οὔθ' αἱ ἀρεταὶ, οὔθ αἱ κακίαι. *Eth. Nic.* II, c. 5.

[2] *Discernendæ sunt appetitiones naturales a concupiscentia.* Chemnitz, *Loci, de pecc. orig.*, c. VI.

menter la sphère de son activité morale fait naître quatre manières d'agir contraires à la loi morale, l'*insubordination*, la *cupidité*, l'*ambition* et l'*esprit de domination*.

A chacun des instincts correspond un bien physique ou moral. Dans le cours de son développement immoral, l'homme abandonné aux instincts arrive bientôt à empiéter sur les droits d'autrui. Le péché prend alors une nouvelle forme, il devient *délit* ou attaque contre l'ordre social, et les délits sont aussi nombreux que les biens qui peuvent être convoités. Nous ne pouvons pas pousser plus loin cette étude des péchés. Une déduction et une classification complète des mauvaises dispositions et des délits exigeraient une étude préalable de l'âme et des devoirs de l'homme. Ce que nous avons dit suffit pour montrer la fécondité de notre principe, et nous terminons par un coup d'œil sur la doctrine de l'Écriture.

Nous avons d'abord pour nous le récit si simple et si vrai de la naissance du premier péché dans le cœur de la femme[1] : le tentateur l'excite au doute et à l'incrédulité ; la femme lui prête l'oreille, et aussitôt son âme, que la foi en Dieu ne remplit et ne protége plus, s'ouvre à l'attrait du fruit défendu (Gen. III, 6). Pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament, tout péché est un attentat contre Dieu lui-même (Gen. XIII, 13, XXXIX, 9; Ex. XXXII, 33. Rom. VIII, 7 : ἔχθρα εἰς θεόν). Le méchant c'est l'impie qui ne craint pas Dieu (Ps. IX, 18; X, 4; XXXVI, 2; CXLV, 20; Job VIII, 22, etc.), le fils rebelle au père, la brebis égarée du bercail (Luc XV) ; la vie avant la conversion est la vie sans Dieu (1 Thess. IV, 5; Gal. IV, 8; Éph. II, 12, IV, 18) et le péché qui entraîne la condamnation finale,

[1] Comp. Delitzsch, *Bibl. Psychologie* (1861), p. 124.

c'est l'incrédulité (2 Thess. I, 8; Rom. II, 8, etc.). — Les hommes détournés de Dieu dirigent naturellement leurs pensées et leurs affections vers les choses d'ici-bas (Phil. III, 19: *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*; 2 Tim. IV, 10: *ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα*); ils amassent des trésors périssables et ne sont pas riches en Dieu (Matth. VI, 19; Luc XII, 21); ils n'aiment que leurs jouissances (*τὴν ψυχὴν αὐτῶν*, Jean XII, 25). L'Ancien Testament, qui décrit si bien l'instinct religieux, la soif de Dieu, ne connaît pas moins cette coupable affection des biens terrestres; le XVII^e^ Psaume oppose à l'homme de bien qui apaise son cœur par la contemplation de Dieu « les hommes du monde dont le bonheur est dans la vie présente. » — Quand chez le prophète Jérémie (II, 13) Dieu se plaint : « Mon peuple a commis deux péchés; ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive, pour aller se creuser des citernes crevassées qui ne tiennent pas l'eau, » il accuse Israël de l'impiété qui déserte Dieu et de l'amour du monde qui cherche, mais en vain, en dehors de Dieu la sécurité et le bonheur. De même, Tite II, 12, l'impiété (*ἀσέβεια*) et les désirs mondains (*κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι*) sont désignés comme les deux formes du péché. Enfin l'apôtre Paul, décrivant, Rom. I, 18 et suiv., la dépravation du monde païen, place en tête des péchés qu'il énumère l'impiété et l'injuste haine de la vérité, il nous fait voir dans l'incrédulité et dans l'idolâtrie des Gentils leur première, leur plus grande, même, à vrai dire, leur unique faute; car, pour lui, tous les vices qui souillent leur vie sont le châtiment légitime et la suite nécessaire de ce péché capital.

II. L'étendue du péché.

1. TÉMOIGNAGE DE LA CONSCIENCE.

L'objet de cette seconde étude est la puissance du péché, dont nous avons recherché la nature dans notre premier chapitre. La puissance ou la gravité du principe du mal ressort de son extension sur l'humanité, de son empire sur le cœur humain, enfin de son opposition contre la vie nouvelle de la grâce. — La théologie chrétienne, préoccupée dans les premiers siècles du souci de défendre contre le gnosticisme l'*universalité du salut* et la possibilité offerte à chaque homme de devenir enfant de Dieu, se laissa entraîner à des affirmations sur la dignité naturelle de l'homme qui compromettaient gravement la doctrine de la *nécessité du salut*. Elle fut éclairée sur ce point dans le cours de son développement par la lutte contre trois théories, le Pélagianisme, le Semi-Pélagianisme et le Synergisme, qui l'obligèrent à formuler sa foi sur la grandeur du mal moral et sur l'état actuel des facultés morales de l'homme. Quand nous aurons examiné à la lumière de la conscience chrétienne les arguments et les principes opposés par la théologie orthodoxe à ces trois doctrines hérétiques, nous serons suffisamment renseignés sur l'étendue du péché dans ses trois dimensions.

1) *L'antithèse du Pélagianisme*[1].

Provoqués par le déterminisme d'Augustin, Pélage et ses partisans se firent les champions de la liberté. « L'homme est libre, il peut disposer de sa volonté et choisir ses déterminations. Car il est un être moral; devant faire le bien, il le peut; la conscience présuppose l'existence et l'intégrité des facultés morales. Le libre arbitre est un élément constitutif, par conséquent une propriété inaliénable de la personnalité; il est donné à l'homme par Dieu; Dieu ne saurait le lui reprendre, et l'homme ne saurait le perdre. D'un autre côté, Dieu est juste : s'il punit le mal et récompense le bien, il faut que le mérite ou le démérite soit l'œuvre de l'homme, que celui-ci se donne lui-même sa valeur morale. L'homme peut donc faire selon son choix le bien ou le mal; lui dénier cette faculté est faire injure à la fois à la dignité de l'homme et à la véracité de Dieu. Si l'homme était forcé par une nécessité intérieure de faire ceci ou cela, il ne serait pas un être moral; si le bien et le mal étaient dans la nature de l'homme, ils ne seraient pas des qualités morales. Le bien et le mal proviennent de la volonté, et la volonté est l'indifférence absolue, la capacité de faire le bien ou le mal — *possibilitas utriusque partis.* Ainsi naît l'homme, ainsi reste-t-il, et c'est là sa *sainteté naturelle.* »

[1] Comp. Wiggers, *Augustinismus und Pelagianismus*, t. I. Baur, *Histoire de l'Église*, II, p. 123 et suiv. — Comp. aussi Chenevière, *Du péché originel* (*Essais théolog.*, I, p. 247 et suiv.). Bretschneider, *Grundlage des evang. Pietismus*, p. 377 et suiv.

Le Pélagianisme est un rationalisme, c'est-à-dire un système qui d'un principe général ou d'une observation partielle tire des conséquences sans se demander s'il ne se met pas en contradiction avec d'autres principes ou avec d'autres faits. Ainsi des prémisses de Pélage il suit nécessairement qu'il y eut et qu'il y aura toujours des hommes se décidant pour le bien dans tout le cours de leur vie; car une faculté dont on ne se sert jamais existe-t-elle réellement, et si l'on dit que l'homme peut faire le bien, mais qu'il ne le fait jamais, n'est-ce pas lui concéder un pouvoir purement chimérique? Aussi Pélage affirme que l'homme peut être sans péché[1]; la théorie l'exige, mais les faits donnent à la théorie le démenti le plus formel.

Tous les hommes sont pécheurs. C'est une conviction si profondément enracinée dans notre cœur qu'aucun système ne peut l'en arracher. Les philosophes de tous les temps l'énoncent comme une vérité incontestable[2]; elle domine tous nos jugements, toutes nos relations sociales, et l'homme est tellement persuadé que cette règle ne souffre aucune exception que proclamer la sainteté absolue de Jésus revient aux yeux de tous à lui accorder une origine et un caractère extra-humains. Nous n'avons pas encore à rechercher d'où provient ce sentiment si universel; l'observation que chaque homme peut faire de ce qui se passe autour de lui ne suffit pas pour l'expliquer, mais ne le contredit

[1] P. ex.: «*Dico hominem posse esse sine peccato et mandata Dei posse custodire*» (*ap.* Aug., *De natura et gratia*, c. 7); cfr. *Ep. ad Demetr.* (éd. Semler, p. 22 et suiv.).

[2] Une nombreuse collection de passages tirés des auteurs grecs et latins se trouve dans Schneider, *Christl. Klänge*, p. 135 et suiv.

pas non plus[1]. Que voyons-nous en effet? Un grand nombre d'hommes d'abord, placés aux plus bas comme aux plus hauts degrés de l'échelle sociale, qui vivent dans une indifférence absolue et habituelle à l'égard des injonctions de la conscience et ne consultent dans leurs déterminations que leurs instincts et les nécessités de la vie. L'immense majorité mêle les mobiles moraux et les mobiles immoraux. Chez les uns c'est la sensualité qui domine la volonté, la sensualité tantôt grossière quand elle se joint à l'ignorance et à la pauvreté, tantôt fine et subtile quand chez des hommes d'une éducation plus élevée et d'un organisme plus irritable peu de chose suffit pour produire la jouissance, ou que par des plaisirs plus exquis il s'agit de prévenir le dégoût. D'autres recherchent des biens plus élevés, la richesse, la domination, la gloire, également prêts à faire les efforts les plus généreux ou à commettre les crimes les plus odieux pour arriver au but de leurs désirs. Si nous portons nos regards sur ceux que l'humanité vénère comme ses héros et ses saints, nous sommes peinés mais non surpris de voir à côté de tant de grandeurs d'inconcevables faiblesses, au milieu de tant d'éclats des obscurités que le contraste ne rend que plus fâcheuses. Le caractère le plus pur a ses taches, le cœur le plus noble ses défaillances, la vie la plus admirable des pages que l'on déplore. — Mais quel est donc au milieu de cette énorme variété de vices le défaut universel? quel est le péché commun à tous les degrés de la corruption? Ce n'est ni la sensualité ni l'égoïsme, car il y a des hommes qui sont

[1] Comp. M. Colani, *Études sur les faits moraux relatifs au salut* (*Revue*, t. IV), p. 280 et suiv.

des modèles de pureté et des héros d'abnégation; c'est, pensons-nous, la faiblesse de l'élément religieux. L'idée de Dieu existe dans l'humanité, c'est même en dehors de la sphère morale une idée des plus puissantes. Elle a produit de grands mouvements nationaux; idée-mère de la philosophie, elle a donné lieu à un prodigieux épanouissement de la pensée humaine; ressort caché de l'âme, elle a provoqué des élans admirables, — mais elle n'a jamais su produire dans l'humanité naturelle un dévouement libre et complet à Dieu, la vraie vie religieuse. Sa puissance expire au seuil de la conscience; le germe de la religion, si vivace ailleurs, reste sans action sur la vie intérieure de la volonté; l'amour de Dieu, qui devrait occuper la place centrale dans le cœur, l'effleure à peine, l'émeut rarement et n'a jamais vraiment prise sur ses déterminations. Les observateurs les plus indulgents de la vie humaine nous l'accordent: l'amour et la crainte de Dieu sont des affections étrangères à l'âme humaine. Nous rencontrons à leur place une aversion déclarée ou dissimulée contre les choses de la religion, une indifférence absolue, une crainte servile et superstitieuse, un mysticisme maladif, un respect stérile, tout au plus une aspiration vague et impuissante, qui par sa mélancolie même, caractère inséparable des plus sublimes manifestations religieuses de l'humanité naturelle, prouve qu'il y a là dans les dispositions morales de l'homme un vide regrettable. — Chez tous les hommes aussi nous constatons le sentiment que nous avons appelé l'amour du monde. La vie terrestre et le monde actuel est, qu'ils l'ignorent ou qu'ils l'avouent, le but unique de leurs efforts, et le besoin du bien-être, qu'ils le veuillent ou

non, le mobile suprême de leurs déterminations. Ainsi absence de disposition religieuse, présence du sentiment mondain, — il n'y a pas d'homme qui y échappe, et si même il maintient sa vie dans les limites des devoirs sociaux, il n'y a pas d'action qui ne se ressente de ce triste défaut, et qui ne soit entachée de cette coupable affection.

Vis-à-vis de ces faits, le Pélagianisme, bien qu'étant beaucoup moins sévère dans ses exigences morales, a bien été obligé de reconnaître, non pas, il est vrai, comme nous, l'universalité du péché, mais du moins son immense influence et d'en chercher une explication. Comment se fait-il que la grande majorité des hommes n'usent de leur liberté que pour en abuser, et choisissent le mal, alors que le bien leur eût été tout aussi facile? C'est, répond Pélage, l'exemple du péché d'autrui, c'est le contact avec une société corrompue, la contagion de l'habitude[1], qui souille le cœur naturellement pur de l'homme. Mais, demandons-nous, comment l'humanité a-t-elle contracté cette fatale habitude? Comment est-elle déchue au point où nous la voyons aujourd'hui? Et puis l'habitude n'est pas une loi irrésistible, l'exemple n'est pas une puissance absolue; pourquoi n'avons-nous pas connaissance d'hommes qui, préservés dès leur enfance par une éducation soignée de la souillure du mal, prémunis par de sages leçons contre les séductions du monde, ont persévéré leur vie durant dans leur innocence native, et brisé, au moins quant à leur personne, la chaîne de la coutume qui transmet les vices d'une génération à l'autre?

[1] *Paterna consuetudo.* Pelag. ad Eph. II.

Les Sociniens et les théologiens rationalistes modernes ont cherché ailleurs une explication plus satisfaisante. Selon eux, le mal provient de ce que la vie physique de l'homme se développe avant la raison, prend le pas sur celle-ci et l'empêche, lorsqu'elle se réveille enfin, d'exercer sur la volonté son ascendant légitime. L'éducation et les institutions civiles, qui pourraient prévenir ce mal, sont dans la règle si mauvaises qu'il ne faut pas s'étonner si la plupart des hommes succombent. Mais, en ce cas, comment se fait-il que l'accroissement des ressources intellectuelles de l'homme n'est pas aussi toujours un accroissement de ses forces morales, que la plus haute vertu ne se trouve pas nécessairement là où la raison est à sa plus haute puissance, que le progrès moral n'est pas en raison directe avec le progrès de la civilisation? Dire enfin que le péché naît dans l'homme par la puissance des attraits extérieurs ou par une disposition maladive des fonctions physiques, c'est admettre une disproportion entre la volonté et la nature: pour que les sens soient trop puissants, il faut que la volonté soit trop faible, et Wegscheider, le dernier théologien du Pélagianisme, n'a pu s'empêcher de parler d'une « certaine insuffisance de la volonté du bien, » d'un « certain penchant au péché [1]. » L'influence pernicieuse du monde sur la volonté ne s'explique que s'il y a dans l'homme même quelque chose qui l'oblige à la subir, un attrait intérieur qui le porte au devant de la séduction extérieure et qui, au besoin, la remplace.

Non, le libre arbitre, dans le sens d'une neutralité indécise, d'une indifférence absolue de la volonté,

[1] *Imbecillitas quædam honestæ voluntatis* (*Institut.* 1829, p. 385). *Proclivitas quædam ad peccandum* (p. 364).

n'existe pas en réalité[1]. Le mal nous est aisé, le bien n'est jamais que le résultat d'une lutte, cette considération suffit à renverser le fondement du Pélagianisme. La volonté peut être déterminée, nous l'avons constaté dans la première partie de ce travail; elle l'est effectivement, c'est un fait qui s'impose maintenant à notre observation. La volonté n'est pas une faculté sans caractère moral, entièrement suspendue aux ordres de la raison; elle a une direction, un pli, un penchant; loin de recevoir toujours son contenu et sa force de la raison ou de la conscience, elle a sa force propre qui l'incline et qui l'entraîne, entraînant souvent avec elle raison et conscience; loin d'exécuter toujours en serviteur docile les ordres de la raison, elle leur oppose bien des fois une résistance invincible; elle a sa vie propre, qui tantôt la stimule, et tantôt la paralyse; elle a des moments de violence et des moments d'incapacité, des côtés forts et des côtés faibles, et souvent elle est en lutte avec elle-même, tirée dans des sens différents par des penchants opposés. De bonnes et de mauvaises inclinations se partagent la volonté, et la suprématie est aux mauvaises. Il n'y a pas une bonne inclination qui soit commune à tous les hommes. Une mauvaise disposition, par contre, est universelle comme le fait du péché, c'est l'impiété jointe à l'amour du monde : l'injonction de la conscience d'aimer Dieu se heurte dans l'homme contre une incapacité absolue, et la conscience, de son côté, est impuissante contre la ten-

[1] Consultez sur ce qui suit : Nitzsch, *Système de la doctrine chrétienne* (5e éd.), p. 222 et suiv. Harlesz, *Ethique* (6e éd.), p. 85 et suiv. Thomasius, *Christologie*, I, p. 269 et suiv. J. Müller, *Ouvr.*, c. II, p. 304 et suiv. Luthardt *Ouvr. cité*, p. 439 et suiv.

dance de l'homme à chercher le bonheur avant tout et à le chercher uniquement dans cette vie et dans ce monde. Cette disposition se trouve chez tous, disions-nous. Si chacun est convaincu que tous sont pécheurs, c'est que chacun a fait en lui-même l'expérience de la puissance du péché. Tous les hommes subissent la loi de cette mauvaise disposition, elle est donc irrésistible; le péché est, comme Augustin l'a dit, une nécessité naturelle pour tous. Cette disposition n'est pas une habitude contractée dans le cours du développement moral d'un individu; nous ne saurions, s'il en était ainsi, concevoir ni son universalité ni son irrésistibilité. Et d'ailleurs l'observation nous montre que la mauvaise inclination se trouve en nous dès l'origine de notre développement moral; elle ne peut être le fruit d'une de nos propres déterminations, puisqu'elle les précède toutes. Mais alors comment l'avons-nous reçue? Nous avons constaté, dès le début de ce travail, que la volonté peut devenir nature; elle y tend même sans cesse : ce qui hier était une détermination arbitraire et isolée est habitude aujourd'hui et sera penchant demain; chaque acte laisse une trace que la volonté tâche de retenir; chaque impression lui donne un pli qu'elle est jalouse de conserver; elle cherche à faire une loi de ce qui l'émeut passagèrement et met tout en œuvre pour s'organiser et se donner une forme. Ce qui est vrai de l'individu est vrai aussi des associations d'hommes: une volonté commune tend à devenir nature morale commune, et les traits de caractère, qui sont particuliers à une famille ou à une race et qui se transmettent de père en fils et de génération en génération, sont la preuve palpable de ce fait. Or nous avons vu qu'il y a

une détermination commune à tous les hommes; il y a donc une nature morale universelle. En prenant notre origine au sein de l'humanité, nous recevons avec sa nature physique sa nature morale; nous puisons l'inclination, que nous avons commune avec tous, dans la source commune de la vie. Quelle que soit son origine dans l'humanité, la mauvaise disposition est innée à l'individu. Ainsi, lorsque la volonté se tourne vers le mal sans le concours de la réflexion, elle le fait d'elle-même, elle y est déterminée; c'est sa propre direction qu'elle suit. Elle ne cède pas en ce cas à une nécessité extérieure, à l'influence de l'exemple ou à l'ascendant des instincts; elle subit tout d'abord une pression intérieure, celle de sa nature. L'inclination qui la dispose au mal est donc volontaire, tout en étant naturelle; elle a donc un caractère moral, elle ne produit pas seulement le péché, elle est elle-même péché[1]. — La double disposition de l'impiété et de l'amour du monde constitue, comme nous l'avons vu, la forme générale du péché. C'est pourquoi nous nous sentons capables de tous les péchés. Il y a dans les chutes les plus imprévues, dans les crimes les plus épouvantables, quelque chose qui ne nous surprend pas. A la vue de la dépravation d'autrui, un homme sincère tremble pour lui-même et il a de la commisération pour le plus vicieux des hommes parce qu'il sent en lui

[1] Contre le décret du Concile de Trente : *Hanc concupiscentiam quam aliquando Apostolus peccatum appellat, S. Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari...* (sess. V). Il est à remarquer que le *Catéchisme romain* (rédigé sous l'influence des Dominicains) est plus sévère au sujet du péché originel que le Concile, inspiré par les Jésuites Scotistes; il ne craint pas de parler d'un *vitium naturæ* (p. IV, c. XII, q. 8).

la racine de tous les vices. Ce n'est pas tel péché, c'est le péché lui-même qui forme la nature de la volonté[1].

A cette perversion de la volonté se joint un autre fait non moins déplorable, l'obscurcissement de la conscience. Nous sommes tous les jours témoins de l'influence fâcheuse d'une vie immorale sur la raison morale; elle s'émousse et se brise par la lutte contre une volonté obstinée; elle est dérangée et étouffée par les mauvais principes et perd ainsi peu à peu en partie ou en entier sa clarté et sa vivacité. Le silence est partiel quant aux différents devoirs moraux: chez le même homme qui d'un côté sait parfaitement bien diriger sa volonté selon la loi morale, surgissent, dans une autre

[1] *Sicut in igne est genuina vis qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis qua ad se ferrum trahit, ita est in homine nativa vis ad peccandum.* Mélanch., *Loci*, p. 97. — *Docent quod post lapsum Adæ omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum... Conf. Aug.*, art. II. — *Hoc nominatur originale, hereditarium, principale et capitale peccatum. Artic. Smalcald.* (éd. Rech.), p. 317. — *Peccatum originis non est quoddam delictum, quod actu perpetratur, sed intime inhæret infixum ipsi naturæ substantiæ et essentiæ hominis. Et quidem, si maxime nulla unquam prava cogitatio in corde hominis corrupti exoriretur, si nullum verbum otiosum proferretur, si nullum malum opus aut facinus designaretur : tamen natura nihilominus corrupta est per originale peccatum... quod ipsum etiam est scaturigo omnium aliorum actualium peccatorum... Form. Conc. Epit.*, p. 577. – Plaçons à côté de ces passages tirés des Symboles la déclaration d'un théologien libéral moderne : « L'homme tel qu'il s'offre aujourd'hui à notre observation est déterminé, profondément déterminé; derrière sa liberté est notre nature, et notre nature est mauvaise... Le péché, dans l'état actuel des choses, a sa source dans la nature de l'homme; la nature de l'homme, telle qu'elle se présente à l'observation, telle que notre propre conscience nous la fait connaître, est déterminée dans le sens du péché. *Sur ce point nous sommes tous d'accord.* » Scherer, *Du péché* (*Revue*, t. VII, p. 337, 344).

sphère d'obligations, des pensées immorales, dont rien ne lui dénonce l'abjection. Le silence est absolu et universel quant au devoir religieux. Sur le devoir suprême, sur le but de la vie, sur l'ordre et la valeur des biens moraux, sur le rôle des instincts, la conscience laisse l'homme dans une incertitude désespérante, tant qu'elle est abandonnée à ses propres ressources. Il faut que l'obligation vienne du dehors se présenter à la raison morale et s'affirmer avec autorité dans sa majestueuse rigueur. Mais une fois réveillée, la conscience recouvre son énergie, elle se retrouve et se reconnaît dans l'appel qu'une autre voix a adressé à la volonté, elle le confirme, elle s'en empare et affirme à son tour l'obligation ignorée d'abord avec la même force que les autres. Une loi morale extérieure, qui vient présenter à l'homme les dimensions véritables de son devoir, n'apporte pas à la conscience un élément étranger, elle ne fait que la dégager et la déblayer; elle lui rend son empire, elle la réintègre dans un domaine dont les faux principes, sombres émanations d'une volonté pervertie, lui avaient barré l'entrée. Car à l'abri du silence de la conscience naissent de fausses maximes morales, se forment des principes arbitraires, se constitue une vertu factice, et l'erreur morale vient compliquer le désordre causé par la dépravation de la volonté. — La raison spéculative elle-même se ressent du mal universel. Car les thèses morales et religieuses sont des convictions, non pas seulement des opinions; elle ne sont dans la pensée que par l'assentiment de la volonté; il y a, à les avoir, mérite ou démérite. Quand la volonté résiste et que la conscience se tait, l'intelligence se ferme à son tour, et

refuse de comprendre ce que la volonté refuse de pratiquer[1].

Les faits que nous avons analysés constituent ce qu'on appelle *la corruption de la nature morale de l'homme*[2], ou sa *servitude morale.*

2) *L'antithèse du Semi-Pélagianisme*[3].

Augustin n'avait été que raffermi dans son déterminisme par la lutte contre Pélage. La doctrine suivant laquelle l'activité de l'homme est depuis la chute uniquement déterminée par le principe du mal, seul moteur de la volonté dépravée, était trop paradoxale, sa théorie d'une prédestination éternelle des individus froissait trop le sentiment chrétien pour ne pas produire dans la suite une série de réactions. Les systèmes variés qu'on désigne du nom de *Semi-Pélagianisme* sont tous d'accord à soutenir contre Pélage que l'homme est pécheur par nature, et contre Augustin qu'il ne l'est pas complétement. Sa liberté est atténuée, mais elle existe ; sa nature est corrompue, mais à côté des mauvaises dispositions elle renferme des germes de vertu ;

[1] *Hæc est fides, doctrina et confessio nostra quod videlicet hominis intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sint cœca, nihilque propriis viribus intelligere possint. F. C. Epit.*, p. 579.

[2] *Natura humana vitiata est* (Aug., *De pecc. mer. et rem.*, 13 et freq.). — *Quid de naturæ possibilitate præsumitur? vulnerata, sauciata, vexata, perdita est : vera confessione, non falsa defensione opus habet* (*De natura et gratia*, c. 62). — « *Der Wille ist wohl an sich Gottes natürliches Geschöpf... dieser Wille aber ist nicht gut, auch bleibt der Verstand nicht recht noch erleuchtet, sondern ist verdunkelt und verderbt, dass beide Verstand und Wille nicht dasjenige so gut ist können, wollen, verstehen, noch thun* (Luther, éd. Walch, V, p. 783). — *Anima non ex vitiis modo laborat, sed omni bono prorsus vacua est* (Calv., *Inst.* II, 3, 2).

[3] Cfr. Baur, *o. c.*, II, p. 181 et suiv. Wiggers, *o. c.*, t. II.

il peut les réveiller, il peut s'efforcer de pratiquer la loi morale, sortir de la torpeur naturelle et aller ainsi au devant du secours divin, sans lequel, il est vrai, il ne saurait atteindre la perfection. — Le Concile de Trente reprit ce système dans sa plus douce forme[1], et un certain nombre de théologiens modernes, adversaires de Pélage, reconnaissent néanmoins de bons éléments dans l'homme naturel. Examinons en détail cette manière de voir

L'homme dans l'état actuel est-il libre? Tous, Augustin lui-même et ses partisans les plus convaincus, répondront affirmativement, si on entend par liberté *la spontanéité de la volonté.* L'homme est l'auteur de ses actions, il fait ce qu'il veut et parce qu'il le veut, il n'agit pas par contrainte; le péché même comme nature, même comme corruption innée, n'est pas en dehors de la volonté[2]. Tous, par contre, même les Semi-Pélagiens, feront à cette question une réponse négative, si on définit la liberté comme le pouvoir de l'homme de se déterminer uniquement dans le sens de la raison morale, selon sa conscience, d'après le principe de son existence et dans la direction du but pour lequel il a été créé. Cette faculté, qu'on appelle *liberté positive* ou *réelle*, est, de l'aveu de tous, un don de la grâce. Nous parlons de la liberté proprement

[1] *Liberum arbitrium minime extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum* (VI, c. 1). *Si quis dixerit opera omnia quæ anti justificationem fiunt... vere esse peccata a. s.* (c. 7). — De même Möhler, *Symbolik* (1832), p. ex. § 7: « *Der Mensch, obschon er tief fiel, ist doch nicht aus der Freiheit und dem Ebenbild Gottes herausgefallen.* »

[2] *Liberi arbitrii hoc modo dicetur homo non quia liberum habeat boni æque ac mali electionem, sed quia male voluntate agit non coactione.* Calv., *Inst.*, II, 2, 7. *Libertas a coactione... per lapsum non est amissa.* Joh. Gerhard, *Loci*, V, 87.

dite, du *libre choix*, de la faculté de faire ceci ou cela, question grave et embrouillée s'il en fut. L'homme est-il l'unique auteur de ses actions volontaires? Non, répond le déterminisme théiste, une pareille liberté est incompatible avec la toute-puissance divine; c'est Dieu qui est le véritable auteur de tout ce qui arrive; Dieu seul est libre, et l'homme n'est qu'un instrument de sa volonté. Non, dit à son tour le déterminisme panthéiste, l'idée d'une loi universelle nous défend de faire une différence radicale entre la vie naturelle et la vie morale, il n'y a rien d'arbitraire. — Nous écartons d'emblée ces arguments spéculatifs contre la liberté. On a toujours eu tort de mêler des questions théologiques sur Dieu et sur la nature du monde, à la question psychologique du péché. Nous n'avons ici qu'à rechercher si la nature humaine en général, si en particulier la nature dépravée de l'homme déchu exclut le libre arbitre. Elle l'exclut, nous disent là encore les déterministes, car l'homme se laisse toujours diriger par des motifs; sa raison pèse et compare les différentes considérations qui peuvent motiver son action, et le motif le plus fort l'emporte; l'homme ne peut chaque fois faire que ce qu'il fait, parce qu'il ne peut s'empêcher de penser et de réfléchir; c'est sa raison et non sa volonté qui exclut l'autre alternative. — Mais pourquoi tel motif m'a-t-il paru décisif? qui lui a donné la prévalence? Un autre que moi, placé absolument devant les mêmes alternatives et les mêmes considérations, n'aurait-il pas peut-être fait un tout autre choix? — Si le motif vous décide à l'action, c'est votre caractère qui vous fait choisir le motif, nous répondent alors les adversaires de la liberté.

Vous prenez le parti qui convient le plus à votre manière d'être. Le naturel est la nécessité intérieure et secrète qui dirige la volonté dans toutes ses déterminations. — Mais mon caractère est-il formé et achevé? Ne peut-il plus se développer, se modifier? s'il y a des déterminations qui en découlent naturellement, n'y a-t-il pas aussi des déterminations qui agissent sur lui, qui le forment et le transforment? Voilà donc des résolutions dans lesquelles le caractère n'est pour rien, des déterminations qu'aucune nécessité intérieure n'explique! — Il est vrai, répondent les adversaires, mais que l'on considère en ce cas l'influence des sollicitations extérieures. Le caractère se développe et se transforme au gré des circonstances et selon l'esprit du milieu dans lequel il vit. — Voilà donc la vie et le développement du caractère abandonnés au hasard des événements, comme la croissance des germes des plantes! Ceux qui trouvent cette explication suffisante méconnaissent que souvent dans ces moments où le caractère se développe et change, la vie personnelle se trouve à son plus haut degré d'intensité, et elle serait alors le jouet des circonstances! Non, c'est en ce cas la volonté qui, maîtresse d'elle-même et indépendante du caractère et des circonstances, hésite, choisit, et met dans la balance des motifs le poids décisif de son : Je veux! On peut attribuer ce mouvement tout-puissant de la volonté à une influence immédiate de l'âme du monde ou de l'esprit de Dieu, ce sont des solutions que nous n'avons pas à examiner ici; nous restons sur le terrain psychologique et nous affirmons que rien dans la nature humaine ne nous autorise à refuser à la volonté le libre arbitre. — Ce qui est

vrai du caractère en général s'applique aussi à la nature morale corrompue de l'homme. Elle se développe, donc elle n'explique pas toutes les déterminations de l'homme. Elle n'est pas achevée, elle laisse donc le champ libre à d'autres puissances qui viennent à leur tour influencer la volonté. Il y a diverses sollicitations, donc il y a hésitation et choix. Le Semi-Pélagianisme a eu raison de maintenir avec la loi du péché le libre arbitre de la volonté.

Son tort, c'est d'avoir placé le péché et la liberté l'un à côté de l'autre comme deux puissances indépendantes [1]. S'il en était ainsi, il pourrait y avoir lutte entre les deux principes et victoire de l'un sur l'autre. Si la liberté peut quelque chose contre la nature, nous retombons dans le Pélagianisme. Si elle ne peut rien, c'est donner raison à Augustin. Encore si le libre arbitre a son domaine restreint à côté du péché, si la vie de l'homme naturel est un mélange de bien et de mal, quelle est la différence entre la vie de la grâce et la vie naturelle? Consultons l'observation. Elle nous donnera sur le rapport des deux principes des notions plus précises et plus satisfaisantes.

Indifférence à l'égard de Dieu et amour du monde, telle est, comme nous l'avons vu, la double disposition de la volonté naturelle. L'homme en subit nécessairement l'ascendant, mais il peut, jusqu'à un certain point, en atténuer les effet. S'il ne peut se soustraire à la pression du péché qui forme sa nature morale, il n'est pas entraîné aux autres péchés par une puissance irré-

[1] La formule *libertas attenuata* (p. ex. Faustus, *De lib. arb.*, I, 3) signifie liberté restreinte, car l'expression «liberté affaiblie» ne donnerait aucun sens.

sistible. Il peut faire un choix parmi les instincts de son âme et les jouissances du monde; il peut cultiver telle mauvaise disposition au détriment d'une autre; il peut mettre un frein au mauvais penchant et maintenir son influence dans de certaines limites. Ce qui agit sur son choix, c'est son naturel, son éducation, sa position sociale, les circonstances et les nécessités de la vie. Ce qui contre-balance l'influence des mauvais principes, c'est la raison qui calcule, c'est la crainte qui retient, c'est la satisfaction qui repose. Partout le libre arbitre intervient et met son sceau sur les déterminations de l'homme. Mais il y a des considérations plus respectables qui viennent agir sur la volonté. Si le principe suprême, l'amour de Dieu, n'a pas de prise sur elle, d'autres motifs moraux, différents de valeur et d'énergie, font appel à sa liberté. Voici d'abord le sentiment naturel de la compassion, qui nous fait souffrir des souffrances d'autrui et soulager les autres pour nous soulager nous-mêmes. A un degré plus élevé, c'est l'esprit de famille, par lequel l'homme étend naturellement l'affection qu'il ressent pour lui-même sur ceux avec lesquels l'unissent le sang, l'intérêt et le cœur. Viennent ensuite les sentiments inspirés par les grands organismes dans lesquels l'homme se trouve placé, l'amour de la cité, de la nation, de l'état, de la religion nationale; sous leur impulsion, il se proposera de faire honneur à la société dont il est membre, de la protéger et de la perfectionner. A un degré plus élevé, la conception de l'idéal, le sentiment de la noblesse et de la dignité de l'homme, lui fait prendre en dégoût ce qui l'avilit et rechercher ce qui l'élève au-dessus de la réalité; ou bien l'idée humanitaire, le sentiment de la

solidarité universelle, l'engage à contribuer pour sa part au progrès général. Enfin il est dans l'homme un respect naturel devant la sainteté de la loi morale; ce respect, réveillé dans les cœurs sérieux par l'étude, par l'exemple, ou par les épreuves de la vie, fait naître en eux l'amour du bien, — amour abstrait et philosophique, — et donne lieu à de nobles aspirations, de puissants efforts et des triomphes partiels.

Tel est le domaine du libre arbitre, telle est la justice naturelle de l'homme. C'est une *moralité relative*, car elle ne découle pas du suprême motif moral et ne répond pas à l'obligation absolue. C'est la *justice civile*, car son but est, non Dieu et son royaume, mais l'humanité organisée, la cité terrestre[1]. Voilà donc des motifs moraux profondément respectables qui portent l'homme à consacrer une partie de ses forces à des biens plus élevés que son bien-être individuel, qui réagissent contre le péché et en arrêtent le développement. Voilà des institutions qui, en élevant l'homme au-dessus de lui-même, suppléent jusqu'à un certain point à l'absence de la vraie religion, et en mettant

[1] « *Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta externa remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis vel sapere.* » Aug., *De spir. et lit.* c. 48. — « *De libero arbitrio docent quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam justitiam civilem et deligendas res rationi subjectas...* » Conf. Aug., art. 18. — « *Potest aliquo modo efficere justitiam civilem... loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire magistratibus, parentibus, in opere externo eligendo potest continere manus a cæde, ab adulterio, a furto... Id vocat Scr. justitiam carnis, quam natura carnalis, h. e. ratio per se efficit sine Spiritu S.* » *Apolog.*, p. 218. Cfr. *Form. Conc.*, p. 640, 663. — Les dogmatistes réformés concèdent de même à l'homme déchu *exercitia virtutum ethicarum, œconomicarum et politicarum — virtutes incompletas* (Heppe, *Dogm. réf.*, p. 265, n. 36).

son amour du monde au service du progrès du monde, détournent dans sa chute précipitée l'instinct du bien-être et obligent ce torrent à déverser ses ondes dans des canaux fertilisants. Loin de nous de mépriser, mais loin de nous aussi d'exagérer la valeur de ces différents mobiles moraux et des formes de la moralité qui s'y rattachent. Admirons la puissance avec laquelle ces motifs s'emparent de l'homme, mais déplorons aussi leur insuffisance : ils ne s'adressent qu'à un côté de la vie personnelle, ne dominent que certaines de ses relations, et ne mettent en demeure qu'une portion de son activité. Les affections de famille marchent parfois côte à côte avec l'avarice et l'orgueil, le patriotisme avec la brutalité, le spiritualisme avec l'égoïsme le plus grossier ou le plus raffiné. Souvent leur influence ne s'étend que sur les actes extérieurs de l'homme, et les vertus domestiques et civiques, l'honorabilité mondaine, la culture du vrai et du beau sont des voiles brillants qui cachent le vice et l'indignité. Bien des fois enfin cette moralité n'est que le résultat d'un calcul, la poursuite de l'intérêt bien entendu, l'égoïsme élargi, une forme du péché. Et que l'action de ces motifs s'épuise vite ! la compassion se change en dureté dès que le sacrifice demandé dépasse un certain degré; aux grands élans patriotiques succèdent bientôt l'indifférence et la prostration de la conscience publique; une tradition philosophique, une religion nationale relativement pures à leur origine, arrivent rarement à la troisième génération sans être souillées et travesties [1].

[1] *Hæ causæ sunt quare et civilis justitia rara sit inter homines, sicut videmus nec ipsos quidem philosophos eam consecutos esse, qui videntur eam expetivisse. Apolog.*, p. 218

— Mais fût-elle forte, profonde et durable, cette moralité relative n'est pas moins une moralité inférieure. Si nous comparons les vertus naturelles avec le honteux abaissement de ceux qui ne connaissent à leur volonté d'autre mobile que leurs passions et à leurs passions d'autre frein que les circonstances, nous ne pouvons que les louer; — si nous les mettons en regard avec l'obligation suprême, leur éclat s'évanouit. Comme elles ne sont pas inspirées par l'amour de Dieu, et qu'elles respirent, au contraire, ce violent amour du monde et du bien-être qui fait le fond du caractère naturel, elles sont toutes également mauvaises[1]. L'homme naturel ne peut que pécher[2], car c'est sous la domination souveraine de la mauvaise détermination qu'il exerce la liberté qui lui est restée. La sphère du bien naturel n'est pas un domaine indépendant, mais une province sous l'empire du péché.

Concéderons-nous du moins au Semi-Pélagianisme

[1] *Omnis vita infidelium peccatum est, et nihil bonum nisi summo bono.* Ambros., *in Rom.*, c. 14. — *Ubi non est dilectio nullum bonum opus est.* Aug., *De spir. et lib.*, c. 28. — *Cum facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur. Contra Julian.*, IV, 3. — *Sine cultu veri Dei etiam quod virtus videtur esse, peccatum est, nec placere ullus Deo sine Deo potest. De vocatione gentium*, V, 7. — *Esto fuerit quædam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia, tamen quia in animis impuris fuerunt... non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi.* Melanchth. *Loci*, p. 100. *Liberi arbitrii opera omnia maledictæ arboris maledicti fructus sunt...*, (p. 177.) — De même Calvin, *Institutio*, II, 3, 4.

[2] *Non possumus non posse non peccare.* August., *De natura et gr.* c. 57. — *Est in peccatis non renatorum et contingentia et necessitas. Contingentia, quia homo potest aliquo modo vitare peccata pugnantia cum externa disciplina. Necessitas vero ex duplici ratione*: 1° *non potest non peccare, quia non potest interiorem pravitatem deponere*; 2° *quia persona non est reconciliata fide, corda sunt sine timore Dei.* Chemnitz, *Loci* (*De lib. arb.*, c. IV).

que la moralité relative est une préparation à la vie nouvelle de la grâce[1]? Oui, sans doute, s'il s'agit des nations et de l'humanité : les institutions civiles et religieuses ont tenu en éveil la conscience des nations antiques; les aspirations de leurs sages leur ont donné le besoin et le goût de la vérité; la contemplation des mouvements héroïques de ses plus nobles enfants a porté l'humanité à chercher un idéal moral et à l'élever de plus en plus haut. La réponse est moins facile quand il s'agit des individus. L'expérience nous montre que ce sont ceux que l'on trouve sur les degrés les plus bas ou même en dehors du domaine de la moralité naturelle qui acceptent l'Évangile avec le plus d'empressement. Car si quelques-uns arrivent à désirer la grâce par le sentiment de l'impuissance de leurs efforts et de l'insuffisance de leur vertu[2], d'autres se tranquillisent par l'idée d'être au-dessus du commun des pécheurs, et leur condition leur semble assez satisfaisante. Lorsque l'homme fait des biens moraux inférieurs, auxquels il est dévoué, les idoles de son cœur, lorsque, énivré du sentiment de sa force et de la grandeur de ses aspirations, il se considère comme son propre législateur et croit se suffire à lui-même, la plus sublime vertu naturelle est devenue le plus grand des péchés, et oppose à la grâce une résistance presque invincible. Nous maintenons donc la distinction radicale entre la vie naturelle et la vie chrétienne[3].

[1] C'est l'opinion de Kahnis (*Dogm.* III, p. 310), de Luthardt (*o. c.*, p. 464 : «La grâce a un allié dans l'effort moral de l'homme naturel»).

[2] Comp. l'histoire de Corneille, Actes X, 2 et suiv., ou du jeune homme riche, Matth. XIX.

[3] Contre Thomasius, *o. c.*, p. 466 et suiv.

On cite enfin contre Augustin et les Réformateurs les remords qu'éprouve l'homme naturel, son désir d'un changement, ses regrets, ses soupirs, son besoin de Dieu, tous ces points d'appui ou d'attache que trouve chez lui l'œuvre de la restauration [1]. Mais l'orthodoxie a-t-elle jamais fermé les yeux devant ces phénomènes de la vie humaine? A-t-elle jamais dit que l'homme déchu a cessé d'être une créature personnelle et morale, qu'il a perdu jusqu'à la capacité d'être sauvé, qu'il a été par le péché transformé en démon? La théologie luthérienne, qui traite la question du péché avec le plus de sévérité, reconnaît que la nature de l'homme est toujours encore l'œuvre de Dieu [2], que l'idée de Dieu et d'une loi morale ne lui fait pas entièrement défaut [3], qu'il peut ressentir le désir du salut [4], qu'il a en lui des principes moraux, restes indélébiles de l'image de Dieu [5], et lorsqu'elle lui dénie les *vires spirituales*, elle entend parler, non des facultés

[1] E. de Pressensé, *Dogme de la rédemption*, p. 70. Schenkel, *o. c.*, p. 197 et suiv., 218 et suiv.

[2] *Form. Conc.*, p. 573. — [3] P. 657.

[4] *Hanc verbi Dei prædicationem audire oportet omnes qui æternam salutem consequi cupiunt* ... (p. 670.)

[5] Joh. Gerhard, *Loci*, t. IV, p. 289, p. 292 : *Reliquæ adhuc sunt in mente hominis notitiæ practicæ... particulæ primævæ pulcritudinis.* Cfr. V, p. 207 : *Quia fames audiendi verbum etiam non renatis adscribitur* (Am. VIII, 11) *et quia Herodes ἡδέως audiebat Johanem* (Marc. VI, 20) *inde apparet studium audiendi et discendi aliquatenus adhuc arte conversionem hominis competere.* — Ces points ont été étudiés avec une grande largeur de vue par le théologien de Iena, J. Musæus. Cons. sur lui Luthardt, *o. c.*, p. 290 et suiv. — Calvin concède à l'homme non régénéré *aliquas imaginis Dei superstites notas* (II, 2, 17), *exiguum divinitatis gustum* (§ 18); mais il ajoute : *Qualiter nocturni fulgetri coruscationem, qui in medio agro est viator, longe lateque ad momentum videt, sed adeo evanido aspectu, ut ante noctis caligine resorbeatur, quam pedem movere queat; tantum abest ut in viam tali subsidio deducatur.*

morales, mais des forces nécessaires pour réaliser la vraie moralité. La conscience et la raison pratique, l'idée de Dieu et l'instinct religieux appartiennent à la constitution morale de l'homme ; ce n'est pas un mérite de les avoir, ce n'est pas être vertueux que d'être organisé pour la vertu. Considérant l'usage qu'il fait de ces biens, nous maintenons la doctrine de la corruption totale de l'homme[1].

3° *L'antithèse du Synergisme*[2].

L'opposition entre le péché et la grâce forme le fond du christianisme, elle est admise par tous les chrétiens ; c'est sur la grandeur de cette opposition que les systèmes varient. Pour les Pélagiens la volonté humaine opère elle-même sa délivrance. Restée, malgré le péché, maîtresse de ses déterminations, elle n'a besoin, pour reprendre la bonne direction, que d'exhortation, d'encouragement, d'exemples. La Providence y pourvoit sans être pour cela obligée de changer le cours naturel des choses, et la grâce c'est, outre l'organisation morale de l'homme, l'ensemble des influences extérieures qui viennent ranimer et fortifier la volonté et lui rendre la vertu plus aisée[3]. Les Semi-Pélagiens ont porté dans la doctrine

[1] *Confitemur peccatum originis non esse levem, sed tam profundam humanæ naturæ corruptionem, quæ nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis atque adeo in interioribus et exterioribus viribus ejus reliquit. Form. Conc.*, p. 574, 653.

[2] *Cons.* Thomasius, *Bekenntniss der ev. luth. Kirche*, p. 119 et suiv. Luthardt, *ouvr. cité*, p. 158 et suiv. Frank, *Theol. der Concordienformel*, I, p. 113 et suiv.

[3] Wegscheider, du reste, a la franchise d'avouer qu'il préférerait ne pas se servir du mot de *grâce*, et traiter les questions qui s'y rattachent. sous le chapitre de la Providence divine (*l. c.*, p. 485 et suiv.).

de la grâce la même obscurité que dans celle du péché. Comme il ne s'agit chez eux que de contre-balancer l'influence du mal, en augmentant les forces morales de l'âme, ils peuvent parfaitement bien se contenter des moyens proposés par Pélage. Mais si le mal est aussi grand que l'a dit Augustin, la parole et l'exemple ne suffisent pas. Si le péché est, non pas un acte transitoire, non pas un défaut léger, mais la nature même de la volonté, il faut que cette forme de nos déterminations soit brisée, et si la volonté est, non pas seulement affaiblie, mais vraiment paralysée et captive, elle ne peut elle-même changer de nature. Il faut une action divine sur la nature de l'homme, une action surnaturelle, et c'est là la grâce dans le vrai sens du mot. Si le mal n'est qu'une habitude, la volonté intacte ne demande qu'à être corrigée ; s'il est un vice inné, elle veut être guérie et restaurée. Il y a dans les capacités morales de l'homme une lacune qui doit être remplie; il y a une excroissance qui doit être enlevée par une action aussi réelle que le mal auquel il s'agit de remédier.

Ce que le salut exige, le chrétien l'a trouvé dans la communion avec Jésus. L'esprit de Jésus, qui lui est donné en partage, n'est pas une influence purement morale, une communication toute naturelle d'idées et de sentiments, c'est une réalité concrète et palpable, une puissance vivante et sensible devenue dans l'homme une nouvelle nature morale. La vie sainte et religieuse de Jésus, détachée dans la résurrection des limites du temps et de l'espace, se communique à lui, s'assimile sa volonté, combat et refoule la nature corrompue, et devient ainsi de plus en plus la propre vie de l'homme.

La grâce est l'introduction de nouvelles forces morales dans la volonté, l'implantation d'un nouveau germe, une nouvelle création, qui ne peut avoir que Dieu pour auteur. Elle donne à la conscience la délicatesse, à la raison le sens moral et religieux, à la volonté le pouvoir et l'énergie. Elle fait connaître et aimer Dieu, et de cette volonté transformée naît la vraie justice, le dévouement libre et joyeux à Dieu et au prochain.

La vie nouvelle est une vie morale. Surnaturelle dans son origine, elle devient dans l'homme la nature de la volonté, sa détermination volontaire, son action personnelle. Le nouveau principe ne prend racine dans l'homme que si l'homme s'en empare. A la *régénération* de la part de Dieu correspond de la part de l'homme la *conversion* ou *la foi*. Mais qu'est-ce que la foi? Un acte de la volonté par lequel l'homme se soumet, sans restriction, avec toutes ses pensées et toutes ses volitions, joyeusement et affectueusement, à l'influence rédemptrice de la grâce. C'est là que nous sommes en présence d'une nouvelle et grave difficulté. La foi, disent les uns, mais c'est l'acte religieux par excellence, c'est la plus sublime manifestation de la piété, et la volonté humaine naturelle serait capable d'un pareil mouvement? Se donner à Dieu, se soumettre à son action, mais c'est aimer Dieu! Si l'homme peut croire de la sorte, qu'a-t-il besoin de grâce? qu'attend-il encore d'une rédemption? Non, la foi même est l'œuvre de Dieu. Nous ne pouvons pas même accorder à l'homme la faculté de désirer vaguement, de tenter faiblement une telle détermination. Une pareille aspiration est un bon mouvement, et si l'homme est capable d'un seul bon mouvement, il peut se sauver lui-même; s'il y a

dans sa nature une partie tant soit petite intacte du péché, il peut de ce point d'appui, de ce *Δός μοί πῦ στῶ*, s'élancer à la perfection. Pour échapper au Pélagianisme il n'y a qu'un moyen, reconnaître que c'est Dieu qui inspire tous ces mouvements, qui donne à l'homme la foi et jusqu'au désir, jusqu'à la capacité de croire. — Mais si Dieu fait tout, et l'homme rien, répondent les autres, nous tombons dans la doctrine de la prédestination individuelle. Non, Dieu ne traite pas l'homme comme un instrument passif, comme une créature impersonnelle. Pour être sauvé, il faut qu'il y mette du sien, qu'il aille au devant de la grâce, qu'il s'applique à la recevoir, qu'il donne à l'action divine son libre assentiment, qu'il travaille lui-même de ses propres forces à son salut. La foi est avant tout œuvre de l'homme. — Nous voilà donc encore une fois placés devant les extrêmes du Pélagianisme et du Déterminisme, en danger de perdre tous les fruits de nos précédentes recherches ! Consultons l'expérience.

L'homme a l'instinct religieux. Créé pour Dieu, il souffre, qu'il le sache ou non, de son isolement, il ressent le besoin et par conséquent aussi le désir d'en sortir ; avec la nature entière il soupire après la délivrance, *κτίσις στεναζοῦσα*. Mais le désir du salut n'est pas le désir de la grâce. Sentir l'absence de Dieu, ce n'est pas encore reconnaître qu'on est soi-même la cause de cet abandon. Désirer que Dieu se rapproche de vous, ce n'est pas vouloir se rapprocher de lui, rechercher sa communion, être prêt à tout faire pour rentrer en ses grâces. Une pareille disposition répugne au contraire profondément à la volonté naturelle tournée vers le monde, et à la raison naturelle ha-

bituée à se suffire à elle-même. La grâce se heurte là contre une résistance obstinée[1], qu'elle doit vaincre si elle veut se faire accueillir. La foi ne se conçoit pas sans une action divine préparatoire[2]. — Mais l'homme est un être personnel et moral. Dieu ne peut pas agir sur lui comme il le fait sur les créatures irrationnelles. La volonté est corrompue, elle n'est pas supprimée; c'est donc à elle que l'action divine doit s'adresser. Il s'agit de guérir les facultés morales de l'homme, non de les remplacer; d'obtenir son consentement, non de le rendre inutile; de donner à l'homme de nouvelles forces morales, non pas d'en faire une nouvelle personne[3]. Certes, Dieu ne peut agir sur l'homme sans lui faire violence. Il ne peut intervenir dans l'âme sans y porter le trouble, sans briser et reconstruire. Mais s'il hait le péché, il respecte sa créature. Il entre dans la voie du développement de l'homme, il soumet son action aux lois de la pensée et de la réflexion; son travail est intérieur. La vie nouvelle de la grâce se rattache à la vie antérieure, et s'il y a rupture dans la manière d'être de l'homme, il n'y a pas dans

[1] *In spiritualibus et divinis rebus, quæ ad animæ salutem spectant, homo est similis trunco et lapidi.* Form. Conc., p. 661. *Deterior est trunco, quia voluntati divinæ rebellis est...* 662. *Ex sese ad conversionem nihil inchoare aut operari aut cooperari potest...* 662. *Pure passive se habet...* 680.

[2] *A Deo præparatur voluntas hominum.* Ambros. *in Luc.* I, 10. *In omni bono opere non nos incipiamus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis, nullis præcedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat...* Conf. Syn. Araus.

[3] *Liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem.* Aug., *De spir. et lit.*, c. 30. *Rejicimus Enthusiastorum errorem qui fingunt Deum immediate absque verbi Dei auditu et sine sacramentorum usu homines ad se trahere... Item Deum in conversione hominis substantiam... et præcipue animam rationalem penitus abolere, novamque animæ essentiam creare.* Form. Conc., p. 581.

sa conscience solution de continuité. — Car voici ce qui a lieu. Les épreuves et les mortifications de la vie, des appels fréquents adressés à sa conscience font sentir à l'homme naturel son état moral ; l'Évangile lui présente le chemin du salut[1]. Par la grâce de Dieu, ces sollicitations ont prise sur la volonté. Il naît dans l'homme des émotions qu'il n'a pas encore ressenties, la honte et le mépris de lui-même, l'admiration et la sympathie pour le Sauveur, des remords qui l'effraient, des espérances qui le tranquillisent. Ces mouvements intimes sont inévitables, mais ils ne sont pas irrésistibles. L'homme les subit malgré lui ; il peut les retenir et les fixer, il peut les négliger et oublier. La grâce, en introduisant dans l'homme de nouveaux sentiments, lui rend une partie de sa liberté, lui donne la faculté de s'ouvrir ou de se fermer à ces impressions salutaires[2]. S'il se soustrait à l'action divine, s'il étouffe dans l'oubli et dans le péché les appels de la grâce, c'est sa faute et sa ruine[3]. S'il les accueille, ils deviennent de plus en plus nombreux; les émotions passagères deviennent des sentiments profonds et durables, le remords se change en contrition, la sympathie en affection, et lorsque ces deux dispositions atteignent la racine de la volonté et réunissent leurs courants, il en jaillit la

[1] *Per prædicationem verbi Deus operatur, emollit corda nostra, trahitque hominem*, p. 671. *Dominus in conversione per Sp. S. tractionem ex hominibus repugnantibus et nolentibus volentes homines facit*, p. 582. — *Afflictiones et calamitates sunt reales conciones legis, ergo sunt medium per quod Sp. S. vult opus suum inchoare.* Joh. Gerhard, *Loci*, édit. Cotta, v. p. 158, 176.

[2] *In conversione ita agitur voluntas hominis a Deo ut possit agere et non agere.* Gerhard, *l. c.*, p. 172.

[3] *Ipsi suæ perditionis causæ sunt.* Form. Conc., p. 818. *Hoc sibi ipsis imputare debent*, p. 617.

foi, et la foi est la grâce même, immanente dans l'homme et devenue sa propriété, sa volonté, sa nature morale, sa vie individuelle. La conversion est donc l'œuvre de Dieu, commencée dans l'homme sans le concours de sa volonté, mais se continuant et s'achevant par son concours[1]. La vie nouvelle provient de Dieu, et de Dieu seul, mais elle ne devient pas sans l'homme une vie humaine. La grâce surnaturelle est dans le chrétien la nature morale, la libre détermination de la volonté. — Le fait de la régénération ne nous fait donc revenir en rien sur le jugement que nous avons porté sur l'homme naturel, et nous maintenons, contre les arguments du Synergisme, la doctrine de la *servitude de la volonté.*

2. TÉMOIGNAGE DES SAINTES-ÉCRITURES.

1) *L'Ancien Testament*[2].

Les Livres sacrés désignés sous ce nom nous racontent les événements qui ont précédé et préparé la mission du Sauveur. L'histoire qu'ils nous relatent est une histoire sainte, c'est-à-dire un ensemble de faits dans lesquels la main de Dieu est miraculeusement inter-

[1] *Dominus hominem non cogit ut convertatur.* Form. Conc., p. 673. *Quum primum Sp. S. opus suum regenerationis in nobis inchoavit, revera tunc per virtutem Sp. S. cooperari possumus ac debemus*, 674. *Grave est peccatum tales Sp. S. operationes impedire aut illis resistere*, 676. *Quando gratia præveniens, i. e. prima initia fidei dantur, statim incipit lucta carnis et Spiritus et manifestum est illam luctam non fieri sine motu nostræ voluntatis.* Chemnitz, *Loci* (*de lib. arb.*, c. VII). — *Aliter faber utitur instrumento inanimato : aliter vero Sp. S. operatur conversionem in mente, voluntate ac corde. Facit enim ut velimus et possimus intelligere, cogitare, desiderare, assentire, accipere, operari etc.* Examen, p. 133.

[2] Comp. Umbreit, *Die Sünde. Beitrag zur Theologie des A. T.*, 1853, Kleinert, *Erbsünde im A. T.* (*Stud.* 1860, I, p. 127 et suiv.).

venue. Dieu se rend sensible aux hommes qui l'ignorent ou le méconnaissent. Mais sa manifestation est une lutte; ses œuvres sont des victoires; pour pouvoir jeter dans l'humanité les fondements de son royaume, Dieu est obligé d'en interrompre le développement naturel, et chaque progrès du bien est un miracle. Le péché est donc le sombre arrière-plan de ces grandes actions divines; la doctrine de la dépravation de l'humanité est la base de la théologie de l'Ancien Testament.

Si nous entrons dans les détails, nous trouvons d'abord toute une série de passages proclamant d'une manière très-énergique l'universalité du péché. «Nul n'est juste devant Dieu» (Ps. CXLIII, 2; Koh. VII, 20 etc.). «Il n'y a point d'homme qui ne pèche» (1 Rois VIII, 46). «Tous ont failli, tous sont pervertis, il n'y a pas un seul qui fasse le bien» (Ps. XIV, 2 et suiv.). Si l'humanité est dépravée, c'est parce que le cœur de l'homme est mauvais: «Tout ce que le cœur de l'homme forme et conçoit (כל יצר) est mauvais depuis son enfance.» C'est le jugement que Dieu prononce et sur la génération qui par ses vices surhumains mérita le châtiment du déluge (Gen. VI, 5) et sur la famille du Juste qui seule avait été épargnée (VIII, 21). L'homme est pécheur dès son origine, il naît dans la faute; déjà au moment de sa conception le péché souille sa nature (Ps. LI, 7). Le cœur de l'homme est donc toujours «malicieux et perverti» (Jér. XVII, 9). Tout ce qui est humain est impur, indigne de s'approcher de Dieu, et doit trembler devant le feu dévorant de sa sainteté (voy. p. ex. Exode XIX, 12 et suiv.; Lévitique XVI, 2; Esaïe VI, 5). Le péché

et la mort sont deux maux inséparables l'un de l'autre et inséparables de la nature humaine actuelle; tantôt la mort est présentée comme la conséquence et le châtiment du péché (Ps. XC); plus souvent c'est le péché qui paraît comme une suite naturelle de la condition misérable de l'homme.

L'homme né de la femme
Est bref d'années et abreuvé de tribulations;
Comme une fleur il éclot et se fane,
Il fuit comme une ombre et ne demeure pas.
Et sur un tel être tu aurais levé ton regard?
Avec moi tu entrerais en contestation?
Qui peut sortir pur d'une souche impure?
Pas un! etc. (Job XIV, 1-4.)

Comment un homme serait-il juste devant Dieu?
Comment serait innocent le rejeton de la femme?
Voici, même la lune ne brille pas,
Et les étoiles ne sont pas pures devant toi!
L'homme le serait-il, ce ver,
Le fils de l'homme, cet insecte? (XXV, 4-6.)

L'homme est-il juste devant Dieu?
L'homme est-il pur devant son Créateur? —
Voici — il n'est pas sûr de ses serviteurs,
Il accuse ses anges d'erreur!
Que faut-il penser de ceux qui habitent des huttes d'argile,
Dont le fondement est dans la poussière? . . . (IV, 17-19.)

Comp. encore Job IX, 2 et suiv.; Ps. LXXXIX, 48; CIII, 14 etc.

Cependant, au milieu de cette humanité dépravée, il y a un peuple qui est pour Dieu un objet d'affection et de satisfaction, un peuple élu pour conserver dans la ruine générale et garder pour un avenir meilleur les titres de l'humanité, l'histoire de son origine, le souvenir de sa vocation, la foi en Dieu et l'espoir du salut.

Mais Israël «au col roide» (Deutér. IX, 6) n'a pas mérité cette distinction. La grâce de Dieu l'a tiré de la boue du péché (Ézéchiel XVI), et ce qui en fait le peuple aimé de Dieu, ce ne sont pas ses vertus nationales, ce sont les institutions religieuses et sociales dont Dieu l'a doué, c'est avant tout le décret irrévocable de sa vocation. Lorsque la contemplation de la loi divine fait tressaillir de joie le cœur d'un Israëlite, il a moins en vue le contenu de cette loi que la faveur de posséder un code révélé, preuve de l'existence de Dieu et gage de son amour. Lorsqu'un Israélite se glorifie de ses œuvres, c'est pour dire qu'il se sent digne d'être et de rester un membre du peuple de Dieu. — Pour garder sa position privilégiée, ce peuple n'a qu'à conserver ses institutions, à se laisser diriger par Dieu et à se soumettre avec confiance à sa volonté. La foi, l'acceptation pleine et joyeuse de la révélation divine est à chaque moment de l'histoire religieuse la condition du salut de la nation et des individus (Genèse XV, 6; Psaume CVI, 12. 31; Isaïe XXVIII, 16; Habac. II, 6). — Aussi les écrivains sacrés racontent avec une étonnante sincérité les défaillances de leurs saints les plus vénérés et de leurs plus glorieux héros. C'est chez eux que nous trouvons les plus émouvantes confessions de péché; l'humanité prie encore aujourd'hui par leur bouche et retrouve ses souffrances morales dans les gémissements du Psalmiste. Le fond de la piété juive est le sentiment de la misère morale; les Israélites fidèles se plaisent à s'appeler les misérables (עניים), les humiliés (אביונים, Psaume XXII, 25; XXXVII, 11; LXIX, 33 et suiv.; LXXII, 2 etc.), les misérables de Dieu (Ps. LXXIV, 19), et sont persuadés que la contrition est le senti-

ment religieux le plus vrai et le plus nécessaire (Is. LVII, 16; LXVI, 2, Ps. XXXIV, 19; LI, 19 etc.).

Les institutions juives ne font toutefois qu'arrêter pendant peu de temps le progrès du mal; le péché refoulé conserve et redouble sa puissance; les manifestations de la bonté divine alternent avec les recrudescences de la corruption. Pour guérir la volonté, il faut plus qu'une loi, il faut une circoncision du cœur (Deutér. XXX, 6), une effusion de l'esprit de Dieu (Joël III, 1), une régénération (Psaume LI, 12; Jérémie XXIV, 7; Ézéch. XI, 19; XXXVI, 25). Par la bouche d'un de ses plus grands prophètes, le peuple châtié, effrayé de sa misère morale, crie à Dieu: « Convertis-moi, pour que je me convertisse! Guéris-moi, pour que je devienne sain! » (Jérémie XXXI, 18; XVII, 14), et le même prophète console du présent par la perspective d'une nouvelle alliance, dans laquelle la loi morale ne sera plus une lettre morte gravée dans la pierre, mais où elle sera gravée dans le cœur, le sentiment qui l'anime, la disposition de la volonté (XXXI, 33).

Les *nations*, les autres peuples sont sous la domination du péché par le fait qu'ils sont abandonnés à leur propre développement, et déplaisent à Dieu par cela seul qu'ils sont en dehors de l'économie d'Israël. L'exclusivisme de la nation juive, la certitude si profondément enracinée dans son cœur qu'elle est seule le peuple chéri de Dieu et qu'en dehors d'elle il n'y a que ténèbres et péché, la tendance fondée dans sa législation, favorisée par sa position géographique et historique, encouragée par ses prophètes, de se fermer autant que possible à toute influence extérieure, la conviction enfin qui se lit sur chaque page de l'Ancien

Testament que le peuple auquel Dieu a confié ses révélations et les destinées du monde survivra à tous ses malheurs, — tout cela ce sont autant de témoignages éclatants de la dépravation de l'humanité. L'heure du salut sonnera aussi pour les autres; mais c'est par l'intermédiaire d'Israël que le jour se fera dans le monde, « les nations se mettent en marche vers sa lumière, et les rois vers l'éclat du soleil qui s'est levé sur lui! » (Isaïe LX, 2.)

2) *L'enseignement de Jésus*[1].

La doctrine de Jésus se maintient entièrement dans les limites de la théologie de l'Ancien Testament. Comme celle-ci, Jésus ne fait nulle part du péché l'objet d'un enseignement spécial, mais il le présuppose toujours; la corruption humaine forme la base de ses instructions. Tous les hommes sont mauvais (Matth. VII, 11, — *πονηρός*, רַע, c'est la désignation la plus simple et la plus concrète du mal, celle dont Jésus se sert presque exclusivement); il recommande à tous de considérer leurs propres fautes avant de se poser en juges d'autrui (VII, 4); il les engage tous à implorer le pardon (VI, 12). Les péchés viennent du cœur, c'est la source qui est souillée, c'est l'arbre qui est mauvais (XV, 19; VII, 17). Les pécheurs sont séparés de Dieu, comme le fils prodigue qui a déserté la maison paternelle, comme la brebis qui s'est égarée du bercail (Luc XV); leur état naturel c'est la mort (Matth. VIII, 22).

[1] Comp. Cölln, *Bibl. Theolog.*, II, p. 78 et suiv. Schmid, *Bibl. Theolog. des N. T.*, I, p. 238 et suiv. M. Reuss, *Hist. de la théol. apost.*, 2e édit., I, p. 184 et suiv.

Le salut est dans le repentir, l'humiliation, la conversion (Matth. IV, 17; XVIII, 3; Luc XIII, 3 etc.). Mais la conversion n'est pas uniquement l'œuvre de l'homme. Un complet dévouement à Dieu, qui seul est l'accomplissement de la loi, n'est pas dans son pouvoir, — seul, Dieu peut faire notre salut; celui qui est bon par excellence peut seul rendre bon, — tel est, il me semble, le sens des paroles de Jésus rapportées dans l'histoire du jeune homme riche (Matth. XIX, 16 suiv. et parall.). Jésus est venu chercher, sauver, guérir (Luc XIX, 10; Matth. IX, 12), et comme sa prédication s'adresse à tous les hommes de tous les temps, il faut que tous aient besoin d'un rédempteur. Jésus exige avant tout la foi en sa personne; lorsqu'il prêche la morale, lorsqu'il exhorte à la vertu, il s'adresse à ses disciples, à ceux qui avaient confiance en sa mission divine, auxquels sa miséricorde avait donné le pardon, auxquels sa communion donnait la force du bien et inspirait l'amour de Dieu. Ses leçons ne regardent pas les hommes en général, mais les membres du royaume de Dieu, ceux qui vivent et souffrent avec Jésus et qui sont devenus par lui les enfants de la lumière, la lumière du monde, le sel de la terre, les organes de son esprit (Luc XVI, 8; Matth. V, 1 et suiv.). Et pour entrer dans le royaume de Jésus, que faut-il? passer pas la porte basse de la contrition, suivre le chemin étroit du sacrifice (Matth. VII, 13 et suiv.), devenir humble et pauvre (Matth. V, 3; Luc XIV, 11), — là encore la piété s'édifie sur le sentiment de l'indignité et de l'incapacité naturelles.

Toutes ces idées étaient familières aux lecteurs croyants de l'Ancien Testament; aussi Jésus ne s'ar-

rête-t-il pas à les démontrer. Si l'on demande enfin comment Jésus et les auteurs sacrés de l'ancienne alliance ont pu être convaincus à tel point de la dépravation de l'humanité actuelle sans chercher l'origine d'un pareil état des choses, nous n'avons qu'une réponse à cette question : c'est qu'ils prenaient à la lettre et considéraient comme une histoire réelle le récit mosaïque de la chute de l'homme. Nous ne comprenons un tel sentiment du péché et de la misère humaine joint à une telle réserve sur la question de la cause du mal, que si les faits racontés Genèse III forment avec l'existence de Dieu l'article fondamental de la doctrine des prophètes et de Jésus.

3) *Le mot* Σὰρξ[1].

Si de l'enseignement de Jésus nous passons à la doctrine de l'apôtre Paul, nous trouvons là aussi l'universalité du péché affirmée comme un fait irrécusable et prise comme point de départ du système. Si Christ a versé pour tous son sang (Rom. V, 18; 2 Cor. V, 14 et suiv.; 1 Tim. II, 4), si l'Évangile est destiné à tous les hommes (Rom. I, 14), il faut que tous soient pécheurs, Juifs et Gentils. Quant aux Gentils, il suffit, pour être convaincu de ce fait, de jeter un coup d'œil sur leur vie, qui était alors pervertie jusqu'à la négation la plus effrontée de toutes les lois naturelles, de tous les

[1] Comp. Cölln, *o. c.*, II, p. 245 et suiv. Reuss, *o. c.*, II, p. 23 et suiv. Baur, *Neutestamentl. Theol.*, p. 135 et suiv. Hofmann, *Schriftbeweis*, I, p. 499 et suiv. J. Müller, *o. c.*, I, p. 427 et suiv. Ernesti, *Vom Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalt*, 2e édit., 1862, I, p. 49 et suiv.; II, p. 151 et suiv. Luthardt, *o. c.*, p. 394 et suiv. B. Weiss, *Bibl. Theol. des N. T.*, p. 269 et suiv.

liens sociaux (Rom. I, 18-32). Les Juifs ont, il est vrai, la loi révélée, mais ils ne l'accomplissent guère (II, 17 et suiv.); la connaissance seule de la volonté de Dieu ne constitue aux yeux de celui-ci ni privilége ni immunité, et d'ailleurs les Gentils aussi ont leur loi morale (II, 11 et suiv.). Les livres saints des Juifs dévoilent et condamnent leur corruption (III, 10 et suiv.). Il n'y a donc point à faire de distinction, tous ont péché, nul ne peut se vanter d'être juste devant Dieu (III, 23). — Mais la clef de la doctrine scripturaire du péché est le mot *chair*, qui n'appartient pas exclusivement à la théologie paulinienne, mais y revient sans cesse. Ce mot, fort controversé, exige une étude approfondie.

Σὰρξ désigne d'abord bien souvent la chair proprement dite, la substance molle qui entoure les os (Luc XXIV, 40; 1 Cor. XV, 39, 50 etc.), par extension l'organisme physique tout entier, le corps, la partie matérielle de l'homme (1 Pierre III, 21; Éph. V, 29; Actes II, 31; Galates IV, 13 etc.), opposée à l'esprit, sa partie immatérielle (voy., par exemple, la formule *μολυσμός σαρκός κ. πνευματός*, 2 Cor. VII, 1; *σαρκὶ ἄπειμι*, Col. II, 5), par extension encore ceux qui sont chair de notre chair, les parents, les concitoyens (Éph. V, 30; Rom. XI, 14). Faut-il peut-être s'arrêter à cette signification et conclure que dans la pensée de Paul le corps est le mal, le principe du péché[1]? En ce cas, la suprême vertu serait l'ascétisme, le mépris des besoins et des jouissances physiques. Mais l'apôtre considère le corps comme le temple de Dieu (1 Cor. VI, 13. 19), il nous ordonne d'en prendre soin (Rom. XIII,

[1] C'est l'opinion de Ammon, *Christl. Sittenlehre*, 1838, I, p. 316 et suiv. Rückert, Comm. à l'épître des Rom.

14; 1 Tim. V, 4 et suiv,; Éph. V, 29) et nous défend de le maltraiter (*ἀφειδιά σώματος*, Col. II, 23). — Selon d'autres[1], *σὰρξ* est le corps en tant qu'il est dominé par les mauvais instincts, la partie inférieure de la nature humaine dans son opposition contre la nature supérieure[2]. D'autres, et les plus nombreux[3], voient dans ce mot une désignation figurée de la sensualité : la chair c'est le sens charnel, la tendance d'une volonté dominée non par l'esprit, mais par les instincts physiques. Que les premiers nous expliquent comment Paul peut parler d'une souillure de l'esprit (2 Cor. VII, 1 ; Éph. IV, 23); les seconds, comment il peut appeler œuvres de la chair des péchés qui n'ont rien de commun avec la sensualité (par exemple, Gal. V, 19 et suiv.)! — D'autres auteurs font de ce mot un synonyme de péché : Paul l'aurait choisi parce que les mouvements de la chair sont les manifestations les plus communes et les plus frappantes du mal. — Tholuck[4] enfin, renonçant à une définition précise, penche à croire que l'apôtre se sert du mot *σὰρξ* dans toutes ces différentes significations.

Tout ceci tombe devant une simple observation, dont la justesse est constatée aujourd'hui par les théologiens des écoles les plus opposées[5]. La chair ne désigne pas le péché, mais le siége du péché; le péché réside dans la chair et en découle. Les passages Rom. VII, 18 (*ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τ. σαρκί μου οὐκ οἰκεῖ*

[1] Meyer, dans ses Commentaires. Lipsius, *Paulinische Rechtfertigungslehre.*

[2] P. ex. Kahnis, *Dogm.*, III, p. 294.

[3] Döderlein, Baumgarten-Crusius, Usteri, Ernesti, etc.

[4] *Stud. u. Krit.*, 1855, III.

[5] Schmid, Baur, Hofmann, Luthardt, etc.

ἀγαθόν) et Gal. V, 24 (« la chair avec ses passions ») sont des preuves péremptoires que chair et péché sont choses distinctes.

Σὰρξ provient du langage de l'Ancien Testament. Là ce mot désigne fréquemment la nature humaine, c'est-à-dire l'ensemble des hommes, l'humanité, soit l'ensemble des facultés de l'homme, la personne humaine (p. ex. Gen. VI, 12; Jérém. XVII, 5). On nomme une chose par son côté le plus saillant. Or ce qui devait surprendre avant tout un croyant de l'ancienne alliance, c'est le fait que l'homme, doué de tant de prérogatives spirituelles, l'homme si grand, comparé aux autres habitants de la terre, leur fût semblable par un côté de sa nature, qu'il eût comme eux un corps de chair et de sang. La chair, c'est ce qui distingue l'homme de Dieu et des autres esprits dont l'Israélite peuple l'immensité. Considérant l'homme en lui-même, dans ce qui le sépare de Dieu, dans son état naturel et actuel, il l'appelle chair בשר, ou (dans le Talmud) chair et sang בשר ודם. Le Nouveau Testament adopte ce terme et en conserve la signification : *οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σὰρξ*, aucun homme ne serait sauvé... (Math. XXIV, 22); toute créature humaine, *πᾶσα σὰρξ*, est comme l'herbe (1 Tim. I, 24); *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ* (Rom. III, 20); le Logos prit une nature humaine, *σὰρξ ἐγένετο* (Jean I, 14), *ἐν σ. ἐφανερώθη* (1 Tim. III, 16); il est fils de David *κατὰ σάρκα*, par sa nature humaine (Rom. I, 3; comp. 1 Jean IV, 2); *κύριοι κ. σ.*, ceux qui sont maîtres dans l'ordre humain (Éphés. VI, 5; Col. III, 22); se glorifier *κατὰ την σάρκα*, d'avantages humains (2 Cor. XI, 18); se fier *ἐν σαρκὶ*, en des choses hu-

maines (Phil. III, 3); *σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε,* « vous voulez parfaire par la soumission à des préceptes humains la vie chrétienne dans laquelle vous avez débuté par la soumission à l'esprit divin » (Gal. III, 3). Comp. 2 Cor. I, 17 etc. — *Σὰρξ κ. αἷμα* désigne de même la nature humaine (Matth. XVI, 17), ou les hommes (Gal. I, 16; Éphés. VI, 12). — L'adjectif *σαρκινός* marque *ce qui est humain de sa nature; σαρκικός, ce qui est humain dans sa tendance;* des armes charnelles (2 Cor. X, 4) sont des armes humaines; *σαρκικός εἶναι,* c'est, selon l'explication de Paul lui-même *ζῆν κατ' ἄνθρωπον*, vivre humainement (1 Cor. III, 3). — A la place de *σὰρξ*, on trouve *τὰ μέλη*, les organes de l'homme (Rom. VII, 23; Col. III, 5); *το σῶμα,* son organisme tant spirituel que matériel (Rom. VII, 24; Col. II, 11), ou tout simplement le mot *homme*, dans l'expression *παλαιὸς ἄνθρωπος,* le pronom personnel dans la proposition *Je ne vis plus* (Galates II, 20, comp. Rom. VII, 18). — Le mot *σαρκικὸς* varie avec *ψυχικὸς* (1 Cor. II, 14 etc.); l'homme *psychique* est l'homme considéré uniquement comme être créé (נפש חיה, Genèse II, 7), l'homme réduit à ses forces naturelles et vivant de sa vie terrestre. Il a encore pour synonymes *ἀνθρωπίνος* (1 Cor. II, 13), *humain; ἐπίγειος, terrestre* (Jacq. III, 15), ou *ἰδιὸς,* le *propre de l'homme*, ce qui ne vient que de lui (2 Tim. IV, 3; comp. Jacq. I, 14; 2 Pierre III, 3). Il se confirme donc de toutes façons que le mot de *chair* ne désigne ni une partie de l'homme, ni une manière d'être de l'homme, mais tout ce qui est simplement humain, l'humanité dans son existence actuelle, l'homme natu-

rel[1], l'ordre naturel des choses, et toutes les forces, toutes les relations, toutes les pensées, toutes les actions qui n'ont d'autre source que les facultés dont l'homme fut doté à sa création, d'autre principe que sa vie terrestre actuelle. Bien souvent l'Écriture s'en sert sans y attacher une idée de mépris ou de blâme, comme quand il est dit que Jésus devint chair, quand Paul raconte que sa chair n'eut pas de repos (2 Cor. VII, 5), quand il fait remarquer qu'Onésime est devenu le frère de Philémon « et dans la chair et dans le Seigneur » (Phil., v. 16). Mais plus souvent elle emploie ce terme pour faire sentir l'infériorité de l'homme et de la vie actuelle, pour opposer la misère de l'homme au bonheur de la vie éternelle, sa faiblesse à la perfection, sa corruption à la sainteté du chrétien.

La chair est vouée à la souffrance et à la mort; elle est poussière, périssable, pareille à l'herbe des champs (Is. XL, 6; Ps. CIII, 15; 1 Pierre I, 24; 2 Cor. IV, 11). C'est en ce sens aussi que nous comprenons — contre la plupart des interprètes — le passage Genèse VI, 3. Des anges, des êtres immatériels (בני־האלהים), ont noué des liaisons incestueuses avec les filles des hommes; Dieu ne peut les détruire, car ce sont des esprits immortels; quant à l'homme, « dans sa chute il est chair » (בשגם הוא בשר), l'homme peut périr; l'esprit vivifiant de Dieu ne planera (Gen. I, 2) donc pas sur lui sans cesse (לעלם), « que sa durée ne soit plus que de cent vingt ans ! » — Vivre,

[1] *A parte totum, carne nominata intelligitur homo.* August., *De civit.*, 24, 2. — *Non corpus seu partem hominis scriptura voce carnis signat, sed totum hominem tam animam quam corpus.* Melanchth., *Loci*, p. 104. — *Animalis homo, h. e. homo tantum naturalibus viribus utens. Apolog.*, p. 219.

demeurer *ἐν σαρκὶ*, c'est habiter la terre et se trouver dans une condition misérable et bien inférieure à la vie future (Galat. II, 20; 2 Cor. X, III; Phil. I, 22-24 etc.).

La chair est faible d'intelligence. Juger par la chair, c'est mal juger (Jean VIII, 15); *βουλεύεσθαι κατὰ σάρκα*, c'est prendre une décision à la légère (2 Cor. I, 17); Paul, lorsqu'il prêcha d'abord aux Corinthiens, avait devant lui *σαρκινόι, νηπιόι ἐν Χριστῷ*, des intelligences encore fermées à la vérité chrétienne (1 Cor. III, 1), et il parle aux Romains un langage figuré « à cause de la faiblesse de leur chair » (Rom. VI, 19).

La chair est enfin privée de l'esprit de Dieu. A la vie actuelle et naturelle de l'homme manque le principe supérieur, le *πνεῦμα*, la puissance qui donne la vie éternelle, la lumière qui fait comprendre les choses divines, le principe de la vie religieuse et morale. Cela est clairement exprimé Jean III, 5 et suiv.: « Pour entrer dans le royaume de Dieu, il faut naître de nouveau,[1] » avait dit Jésus. Nicomède fait semblant de se méprendre sur le sens de ces paroles: « L'homme pourrait-il donc rentrer dans le sein de sa mère et en sortir une seconde fois? » A quoi Jésus répond qu'il s'agit d'une régénération par l'eau et l'esprit. Car que servirait une seconde naissance matérielle? ce qui naît de la chair est toujours chair, une vie naturelle est ce qu'obtiennent ceux qui naissent naturellement; le mouvement du sang, la volonté de la chair, la volonté de l'homme (I, 13) engendre un homme et rien de plus, produit une vie humaine, purement humaine,

[1] ἄνωθεν se trouve aussi Gal. 4, 9 dans le sens de *denuo*.

donne le jour à un être terrestre, à un habitant de ce monde matériel; — c'est le baptême qui donne l'esprit, et c'est l'esprit qui fait de l'homme un citoyen du royaume éternel. A l'état naturel, la vie est le domaine du péché (Rom. VII, 18); le péché est la loi qui la régit (*νομός ἐν τοῖς μέλεσι*, VII, 23), son caractère indélébile (*σὰρξ ἁμαρτιάς*, VIII, 3); sa tendance est hostile à Dieu (VIII, 7); *κατὰ σάρκα εἶναι, περιπατεῖν, ζῆν, — ἐν τῇ σαρκὶ εἶναι, τὰ τ. σαρκός φρονεῖν, σπειρεῖν εἰς τ. σάρκα, σαρκινὸς* ou *σαρκικὸς εἶναι*, — vivre, agir, se comporter en homme naturel, suivre la direction innée de sa volonté, la manière d'agir ordinaire de l'humanité, se laisser aller à la tendance immanente de la création, c'est être pécheur, et les péchés sont *ἐπιθυμίαι, παθήματα, πράξεις, ἔργα τῆς σάρκος*. — L'homme, au début de son développement, n'est donc pas également libre de faire le bien ou le mal. Il naît avec une nature morale, et cette nature est mauvaise; elle détermine la volonté et la rend incapable de faire le bien. Il y a, il est vrai, dans la vie de l'homme une période où il ne se reproche rien, où il ne sent pas le péché, où *il vit* (*ἐγὼ ἔζων ποτέ*, Rom. VII, 9). C'est l'âge où l'homme n'a encore ni la conscience de sa volonté, ni la connaissance de la loi morale, ni la responsabilité de ses actions. Est-il alors vraiment sans péché? Non, le péché est là, il se trouve dans sa nature, seulement l'homme l'ignore; le péché n'agit pas encore, il est mort (v. 8). Mais voici, la conscience se réveille; une loi naturelle ou révélée l'interpelle, ordonne, défend; l'homme essaie de lui obéir et — découvre son incapacité. Aussi longtemps que la loi morale se tait, l'homme ne connaît pas le péché (v. 7). Dès qu'elle parle, le péché, inactif jusque-là,

prend son essor (*ἀφορμὴν λαμβάνει*, v. 8), s'en vient à vivre (*ἀνέζησεν*, v. 9), développe ses forces et produit ses fruits. Le moment solennel où l'homme entend pour la première fois la voix de la conscience est aussi l'heure de sa mort morale (*ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*), de son asservissement sous le péché. La loi ne produit pas directement le péché, il ne s'agit pas ici du fait tout à fait spécial que souvent l'homme désire une chose précisément parce qu'elle lui est interdite, selon le vers d'Ovide :

Nitimur in vetitum semper cupimusque negata,

qu'on a, fort mal à propos, l'habitude d'invoquer ici. La loi suscite la conscience de l'homme; par là elle provoque son passage de la vie naturelle à la vie personnelle; le péché, qui infectait déjà la nature, envahit la personnalité. L'homme ne devient être personnel que pour devenir personnellement pécheur, il n'entre en possession de sa volonté que pour la voir aussitôt assujettie par le mal. La loi, au lieu de lui apporter un surcroît de bonheur et de vie, devient l'occasion de sa mort morale (v. 10), elle le tue (2 Cor. III, 6) en lui révélant la présence et la puissance du péché. — Ainsi l'homme est pécheur avant d'être appelé à se déterminer lui-même; il ne produit pas sa dépravation, il la trouve dans sa nature. Il naît pécheur; les petits enfants déja sont appelés impurs (1 Cor. VII, 14[1]). Toute détermination qui lui est propre (*ἰδίος*) est par là même mauvaise. Un penchant irrésistible le pousse au mal. Les passions coupables l'agitent et le pressent (Rom.

[1] Voy. pour ce passage les observations de Ernesti, *o. c.*, II, p. 160.

VII, 5). Il est captif (v. 23), vendu (v. 14) sous le péché, esclave du péché (v. 17), incapable de soumettre sa volonté à la volonté divine (VIII, 7), obligé comme par contrat de vivre selon la chair, selon l'impulsion de sa nature corrompue (VIII, 12). — Le mal s'étend aussi sur les fonctions intellectuelles. Le *νοῦς*, la raison morale, la faculté qui interprète les décrets de la conscience[1], est affaibli, il est *ἀδόκιμος*, infidèle, incertain (Rom. I, 28), et *ματαίος*, perverti (Éph. IV, 17), car il est charnel (*νοῦς τῆς σάρκος*, Col. II, 18), de sorte que l'homme est mauvais non-seulement par sa volonté, mais aussi par sa pensée (*τῇ διανοίᾳ*, Col. I, 21), non-seulement par sa nature, mais aussi par ses principes moraux, ses préjugés, ses idées fausses (*διανοιαι*, Éph. II, 3). La raison spéculative naturelle, qui, selon une profonde parole de Jésus (Matth. XI, 25 et suiv.), ne peut qu'entraver l'intelligence des choses divines, est déclarée par Paul incapable non-seulement de trouver, mais même de comprendre la vérité : l'homme naturel ne saisit pas les choses de l'esprit (1 Cor. II, 14), l'Évangile lui paraît ridicule (I, 23), et la sagesse charnelle (*σοφία κατὰ σάρκα*, I, 26), humaine (II, 13), mondaine (I, 20), quelque respectable qu'elle soit lorsqu'elle reste dans les limites des choses naturelles, devient absurdité dès qu'elle se permet un jugement sur les vérités chrétiennes (*ἐμώρανεν ὁ θεὸς τ. σοφίαν τ. κόσμου τούτου* I, 20). La pensée humaine est dans les ténèbres (Col. I, 13; Éph. IV, 18), dans l'aveuglement (2 Cor. IV, 4). Un mot enfin achève de peindre l'état de l'homme naturel, — il est dans la mort (Rom. VI,

[2] Comp. Tite 1, 15.

13; Éph. II, 1; Col. II, 13 etc.), c'est-à-dire impuissant et dans sa volonté et dans son intelligence à réaliser une vie vraiment morale et religieuse. Un seul a fait exception, selon l'apôtre, c'est Jésus, qui ne connut point le péché (2 Cor. V, 21; Hébr. IV, 15). Aussi, s'il eut notre σὰρξ, une nature matérielle, imparfaite, souffrante comme la nôtre (Col. I, 22), il n'eut pas une nature souillée du péché, comme nous; de la chair du péché il n'eut que la ressemblance (ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, Rom. VIII, 3).

Ici cependant se présente une grave objection. Oui, nous dit-on, Paul proclame l'incapacité morale de l'homme naturel, mais il restreint lui-même la portée de son jugement, et nous autorise ainsi à ne pas prendre à la lettre ses expressions trop absolues. Ne nous montre-t-il pas, dans le passage classique qu'il consacre dans l'épître aux Romains à l'étude de la puissance du péché, qu'il y a dans l'homme naturel un νοῦς, un sens moral qui connaît le bien et qui l'aime, une volonté qui est disposée à faire lá volonté de Dieu, un homme intérieur enfin, un point central de la vie personnelle, que le péché n'a pu envahir, qui est tourné vers Dieu et gémit sous le joug du péché[1]? L'apôtre se mettrait là dans une étrange contradiction avec ce qu'il nous dit ailleurs de la dépravation du νοῦς et de la profonde ignorance de l'homme que l'esprit de Dieu n'éclaire pas. Aussi les adversaires du Pélagianisme n'ont-ils jamais voulu entendre ainsi le passage en question. Selon eux, celui qui parle, Rom. VII, 14 et suiv., de son affection pour la loi morale, de ses efforts et de ses regrets, ce n'est pas l'homme naturel, mais l'homme

[1] C'est l'opinion de Baur, Meyer, Ernesti etc.

régénéré[1]. Triste ressource : car si l'homme que Jésus a sauvé est néanmoins encore vendu sous le péché (v. 14) et impuissant contre les séductions (v. 23), s'il n'a rien gagné que la connaissance de sa misère, quels sont les avantages de la conversion ? Heureusement nous n'avons pas à choisir entre ces deux interprétations; la vérité est ailleurs, et voici ce que l'apôtre a voulu dire[2]. Dans le cours de son argumentation, il lui était plusieurs fois arrivé d'identifier la puissance du péché avec la domination de la loi. On pouvait se méprendre sur le sens de ses expressions et conclure que la loi est elle-même péché. *Ὁ νόμος ἁμαρτία;* (VII, 7), c'est là le doute que Paul veut écarter. Il montre d'abord (v. 7-13) quel fut l'effet de la loi sur lui lorsque pour la première fois il apprit à la connaître. Sainte, juste, bonne en elle-même, elle n'eut, par la faute de l'homme, d'autre résultat que de le plonger dans la mort morale; elle donna au péché l'occasion de déployer sa puissance, elle lui ouvrit la porte de la vie personnelle. Au verset 14, l'auteur reprend : « Non, la loi ne fut pas la cause directe de ma mort, car je sais fort bien que la loi est esprit, force vivifiante; mais moi je suis charnel...» Cet *ἐγὼ*, c'est bien l'apôtre, non pas un homme naturel, et il parle au présent, de ce ce qu'il est maintenant, non pas de ce qu'il fut avant sa conversion ; mais il distingue sa vie naturelle de sa vie chrétienne. Comme chrétien, il est libre du joug du péché, il n'est plus dans la chair, il n'est plus obligé,

[1] Philippi, d'après Augustin, Luther et Calvin. Krummacher, *Das Subject in Röm.* 7 (*Stud.* 1862, I, p. 119 et sniv.).

[2] Hofmann, dans son Commentaire, p. 278 et suiv. Harless, Luthardt, Delitzsch.

que dis-je? il lui est impossible de suivre ses penchants naturels. Mais, abandonné à lui-même, réduit à ses propres forces (*αὐτὸς ἐγὼ*, v. 25), dans son état naturel (*ἐν ἐμοὶ τοῦτ' ἐστίν ἐν τῇ σαρκί μου*), abstraction faite de ce qu'il est en Christ (VIII, 1), il est vendu sous le péché... « Je me place, nous dit Paul, vis-à-vis de la loi morale avec mon affection du bien, avec le vif désir d'obéir à Dieu, que je ressens comme chrétien, mais sans les forces morales que me donne l'esprit de Christ. Qu'arrive-t-il? Je veux accomplir la loi et je fais juste le contraire! j'aime les préceptes de la loi, je les approuve; mais le péché qui réside dans ma nature m'empêche de les suivre. Je suis vis-à-vis de la loi dans les meilleures conditions possibles; elle ne pourrait mieux trouver pour montrer la puissance de son impératif catégorique; je l'aime, je souhaite de tout mon cœur de pouvoir la remplir, et voici je n'y parviens pas. Tandis que la loi commande, une autre loi qui règne dans mon organisme lutte contre elle et triomphe; la loi de ma nature me soumet à la loi du péché. » Peut-on mieux démontrer l'insuffisance de la loi? Ordinairement la loi n'a d'autre résultat que de montrer à l'homme son péché, et l'homme naturel est donc, à son point de vue, en droit de la détester. Mais admettons qu'il fasse le contraire, admettons qu'il l'accueille avec joie et amour, qu'en résulte-t-il? Un déchirement intérieur, une triste lutte entre la volonté et la nature, une opposition honteuse entre les aspirations de la raison et les impulsions des penchants innés! Car la loi peut bien montrer le bien; elle ne donne pas la force de le faire. Celui qui n'a que la loi a une chose bonne, mais en fin de compte parfaitement inutile. L'apôtre

fait donc abstraction, non pas de la connaissance, mais de la puissance morale dont il est doté comme chrétien, pour mieux nous montrer l'inutilité de la loi sans la grâce, l'impuissance de la volonté sans l'esprit de Dieu. Il nous montre ce qu'il serait s'il n'avait que la loi : avec un bien excellent, l'être le plus misérable du monde. Un effort stérile, un soupir désolé, voilà à quoi arrive l'homme avec ses propres forces, même lorsque d'une manière ou de l'autre il a appris à connaître le bien.

Du reste, Paul nous renseigne parfaitement sur ce qui est, d'après lui, le patrimoine inaliénable de l'homme créé à l'image de Dieu, même au plus profond de la décadence morale[1]. Il a la conscience, il a l'idée d'une obligation morale (Rom. I, 32); une conduite conforme à la volonté de Dieu est tracée dans son cœur (II, 15). Il a l'idée de Dieu (I, 19). Dieu se révèle à son intelligence par les bienfaits qu'il verse dans son sein (Actes XIV, 17), par les merveilles de la création qu'il expose à ses yeux (Rom. I, 20), par la direction qu'il imprime au développement de l'humanité (Actes XVII, 26 et suiv.) et surtout par l'instinct religieux, qui n'est autre chose que l'immanence de Dieu dans l'homme (v. 28). Le psalmiste ne parle-t-il pas déjà d'une révélation générale par la nature (par exemple Ps. XIX), et Jésus d'une lumière intérieure, d'un œil de l'âme, d'un organe sans lequel Dieu se manifesterait en vain (Matth. VI, 23)? De plus, Paul affirme que les païens peuvent remplir *φύσει*, sans le secours de la grâce, certaines obligations morales (*τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου*, Rom. II, 26;

[1] Luthardt, *o. c.*, p. 407 et suiv.

τὰ τοῦ νόμου, v. 14). Se soustraire à l'influence d'un mauvais penchant, c'est un pouvoir que l'Écriture ne refuse même pas au coupable Caïn (Gen. IV, 6). Les Gentils, qui n'ont pas de loi révélée, sont leurs propres législateurs (ἑαυτοῖς νόμος); ils se dirigent eux-mêmes d'après des principes moraux, et le jour où Dieu révèle les profondeurs cachées du cœur humain, le jour où le Juge souverain se présente devant la conscience de l'homme, c'est-à-dire où l'Évangile lui est prêché, il s'élève en lui des pensées qui le condamnent, qui donnent raison à Dieu et poussent l'homme à implorer le pardon, et d'autres pensées qui l'excusent, qui le justifient et le rendent moins disposé à croire (Rom. II, 14-16)[1]. S'il n'y avait pas de conscience, comment l'Évangile aurait-il prise sur l'homme? S'il n'y avait pas une moralité relative chez les hommes naturels, pourquoi l'Évangile aurait-il sur eux des effets si divers?

Mais cette moralité propre à l'homme naturel a-t-elle quelque valeur aux yeux de Dieu? est-ce qu'elle constitue pour ceux qui la possèdent une véritable supériorité? et a-t-on raison d'y voir une salutaire préparation au christianisme? La question se posa à Jésus et aux apôtres à propos des Pharisiens. Faut-il rappeler comment Jésus traite ces prétendus saints, avec quelle énergie Paul repousse et condamne cette justice de la loi et des œuvres? Et les Pharisiens n'étaient pas tous des hypocrites; leur vertu ne consistait pas uniquement en pratiques extérieures. Il y avait au fond de cette observation austère de la loi de grandes aspirations religieuses et nationales, un zèle pour l'avancement du règne de Dieu et pour le bien du

[1] Hofmann, *Commentaire*, p. 58 et suiv.

peuple très-estimable au point de vue purement humain, un effort sincère d'arriver à la sainteté; Paul leur rend ce témoignage (Rom. X, 1 et suiv.), et Jésus déclare une fois à l'un d'eux qu'il est bien près du royaume de Dieu. Et cependant Jésus les appelle à la pénitence tout comme les autres, et ce furent eux qui opposèrent à l'Évangile la plus vive résistance. Paul nous parle de la «justice légale irréprochable» dont il se prévalait avant sa conversion (Phil. III, 4 et suiv.). Ce n'était certainement pas chez lui uniquement du formalisme, de l'hypocrisie et du fanatisme. Néanmoins l'apôtre professe pour cette justice, comme pour tous les autres avantages humains dont il jouissait alors, le plus profond mépris. Il dit de ces vertus juives ce qu'il n'aurait pas manqué de dire des vertus grecques et romaines si l'occasion lui en eût été donnée: *Πάντα ἡγοῦμαι σκύβαλα εἶναι.*

L'apôtre qui se sent, comme homme naturel, dominé par la loi du péché, se sent, comme chrétien, libre de ce honteux esclavage. «La loi de l'esprit de la vie qui est dans le Christ Jésus m'a délivré de la loi du péché et de la mort» (Rom. VIII, 2). Ainsi l'esprit de Dieu, qui fut le principe de la sainte vie de Jésus, qui a pris corps en lui, qui l'a ressuscité et qui demeure en lui, se communique au croyant et devient en lui, à la place de la chair, le *νόμος* qui le gouverne, le principe qui le détermine, la forme de sa volonté. Le *πνεῦμα* qui fait de l'homme naturel un chrétien, ce n'est pas l'esprit de l'homme, incapable de lutter contre le péché et la mort; — ce n'est pas non plus l'influence des leçons et de l'exemple de Jésus, c'est la vie de Jésus, c'est Jésus lui-même qui s'empare de la personne humaine.

Le chrétien est une nouvelle créature; sa nature morale est complètement transformée (2 Cor. V, 17; Gal. VI, 15). L'esprit est devenu dans son intelligence un nouveau sens, une nouvelle lumière (p. ex. 1 Cor. II, 10 et suiv.), dans sa volonté une force morale, *δύναμις θεοῦ* (1 Cor. I, 18; Col. I, 11), qui le dirige (Rom. VIII, 14), produit en lui de bonnes déterminations (Gal. V, 22 et suiv.) et le fait vivre d'une vie nouvelle (Rom. VI, 4). Toute cette action salutaire de Dieu sur l'homme se résume dans la parole de l'apôtre: « L'amour de Dieu est versé dans nos cœurs par l'esprit saint qui nous a été donné » (Rom. V, 5); *ἀγάπη τοῦ θεοῦ*, ce n'est pas l'amour que Dieu a pour nous, mais bien notre amour pour Dieu; nous devons au Saint-Esprit la vraie disposition religieuse. Grâce à la nouvelle nature, l'ancienne a perdu sur l'homme son autorité absolue; il y a eu une rupture dans l'existence de l'homme: il est mort pour le péché (Rom. VI, 11) et la nature dépravée est morte pour lui (v. 6); le péché ne peut plus le dominer (v. 14). Cependant aussi longtemps que l'homme vit ici-bas, l'ancienne nature existe et cherche à reconquérir son pouvoir (Gal. V, 17), il y a lutte entre l'esprit et la chair. Il s'agit de crucifier la chair (Gal. V, 24), de se dépouiller du corps de la chair (Col. II, 11), d'exterminer les organes terrestres (III, 5), de déposer l'ancien homme (Éphés. IV, 22; Col. III, 9): le chrétien doit, par la lutte contre les mauvaises dispositions de sa volonté, se défaire de plus en plus de sa nature primitive, en tant que celle-ci est corrompue par le péché. D'un autre côté, il doit devenir un homme nouveau (Éph. IV, 23 et suiv.), il doit se transformer (Rom. XII, 2). En soumettant de

plus en plus à Christ ses pensées, ses désirs, ses dispositions (2 Cor. X, 5), il se pénètre et se remplit de sa vie et de son esprit (Éphés. III, 17; Col. II, 6. 10 etc.), il fait de lui sa disposition morale (Phil. II, 5; 1 Cor. II, 16) et la forme de sa vie (Gal. IV, 19).

C'est à la grâce de Dieu que le chrétien doit tout ce qu'il est (1 Cor. XV, 10). La foi même n'est pas son œuvre. Toute capacité (ἱκανότης) vient de Dieu (2 Cor. III, 5): c'est lui qui ouvre les cœurs (comp. Actes XVI, 14), qui produit le repentir (2 Tim. II, 25), qui éclaire l'intelligence (2 Cor. IV, 6); c'est lui qui commence (Phil. I, 6), qui nous fait vouloir et nous donne le pouvoir (Phil. II, 13; comp. Éphés. I, 19). Ceux-là croient qu'il a disposés à croire (Actes XIII, 48; comp. Matth. XIII, 3 et suiv., la parabole du Semeur). — Et cependant l'apôtre ne sait rien d'un décret éternel de Dieu, prédestinant les uns au salut, les autres à la perdition; car Éphés. I, 4 il s'agit d'une prédestination collective, et Rom. IX, 6 et suiv. parle d'individus choisis par Dieu, non pour être sauvés ou damnés, mais pour jouer dans le développement du royaume de Dieu tel rôle, honorable ou infâme. Les hommes peuvent résister à la volonté divine et refuser l'obéissance (Rom. X, 16; Hébr. IV, 7 et suiv.; comp. Luc VII, 30; Actes VII, 51). Nous sommes l'œuvre de Dieu (Éphés. II, 10); mais Dieu accomplit son œuvre en nous par les exhortations de l'Évangile, c'est-à-dire par l'intermédiaire de notre volonté et de notre libre arbitre.

4) *Le mot Κόσμος*[1].

Nous pouvons nous exprimer plus brièvement sur ce second terme, préféré par l'auteur du quatrième évangile; son histoire suit les mêmes phases que le mot σὰρξ. — *Κόσμος* c'est d'abord la terre (Év. XI, 9), ensuite, par extension, le monde, la création tout entière (I, 10; XVII, 5, 24); enfin, par figure, ceux qui peuplent le monde, les hommes, l'humanité, et c'est dans ce dernier sens que le mot revient le plus souvent. Le monde, c'est l'humanité que Dieu a tant aimée (III, 16), au milieu de laquelle Jésus a fait son apparition (I, 9; XVIII, 37), à laquelle s'adresse sa prédication (VIII, 26), dont il est le Sauveur (IV, 42), à laquelle il est venu apporter la vie et qu'il veut convertir à la foi (VI, 33; XVII, 21). Eh bien! le monde, ce monde (*κόσμος οὗτος*), jugé d'après sa valeur morale, est tout entier dans le mal, *ἐν τῷ πονηρῷ* (1re Ép., V, 19); ses œuvres sont mauvaises (Év. III, 19; VII, 7). Car l'humanité est séparée de Dieu et en opposition avec son esprit (VIII, 47. 23: *ἐκ τῶν κάτω*; XIV, 17); elle est dans l'esclavage du péché (VIII, 34), dans la mort (V, 25 et fréq.), dans les ténèbres (I, 5; III, 19; XII, 46), dans l'aveuglement (IX, 39), sous la domination du mauvais esprit (XIV, 30; XII, 31), et tout ce qui provient du monde n'est point de Dieu (1re Ép., II, 16). Et, qu'on le remarque bien, le monde, auquel s'appliquent ces jugements, n'est pas une partie des hommes, c'est l'humanité entière considérée dans son développement naturel, absolument comme le mot *chair* ne désigne pas une partie

[1] Cons. M. Reuss, *o. c.*, p. 463 et suiv. Schmid, *o. c.*, p. 382 et suiv.

des fonctions humaines, mais l'homme tout entier, dans son état actuel et tel qu'il est en dehors de Christ et de son esprit. — Le salut de ce monde corrompu se trouve, pour Jean comme pour Paul, en Christ saisi par la foi. Sans lui nous ne pouvons rien faire (XV, 5). Hors de lui il n'y a ni lumière, ni liberté, pas de vie morale, pas dé communion avec Dieu, pas de bonnes œuvres. Pour citer des textes à l'appui de ces thèses, il faudrait copier l'évangile tout entier. — Ceux qui croient en Jésus vivent dans le monde, qui les honnit et les persécute (XVII, 11), mais ils ne sont plus de ce monde (*οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου*, v. 14); ils forment, au sein de l'humanité naturelle, une nouvelle humanité.

On le voit, si Jean entre moins que Paul dans la question psychologique, les expressions énergiques ne lui font pas défaut lorsqu'il s'agit de peindre la puissance du péché. Mais ici se dresse devant nous une objection redoutable. On dit[1]: la condamnation prononcée par l'évangéliste sur le monde semble absolue; mais qu'on ne la prenne pas à la lettre, car il apporte lui-même à son jugement une restriction considérable! D'après toute une série de passages, il y a à faire entre les hommes de ce monde une distinction profonde, distinction qui existe avant le christianisme, et que le christianisme ne fait que rendre manifeste. Il y a dans le monde des hommes qui font le bien, qui sont à Dieu, qui aiment la vérité, et qui, à cause de cela, accueillent Jésus avec empressement. D'autres font le mal, la vérité leur répugne; c'est pour cela qu'ils ne la comprennent pas et la rejettent. — Quel est ce mystère? quelle est la pen-

[1] Par ex. Baur, *o. c.*, p. 362. Reuss, *o. c.*, II, p. 473.

sée secrète qui aurait pu dicter à l'évangéliste ces affirmations? Est-ce le pélagianisme? L'apôtre qui a écrit que tout ce qui vient de la chair est chair — *ut responderet futuro Pelagio* —, a-t-il pu croire qu'il y a des hommes qui arrivent par leurs propres forces non pas seulement à une moralité relative, mais à une justice complète, à « pratiquer la vérité » (III, 21)? Est-ce le déterminisme? Veut-il nous insinuer que c'est Dieu qui, au nom de sa toute-puissance, rend bon les uns, mauvais les autres, conduit les uns à Christ et interdit aux autres la foi? que l'amour tant vanté de Dieu pour le monde n'est qu'une figure, une illusion? Est-ce peut-être le dualisme? et Hilgenfeld aurait-il raison d'attribuer à une influence gnostique les vues particulières de notre évangéliste? — Heureusement les textes sont bien loin de contenir la doctrine qu'on leur prête. Prenons le premier et le plus surprenant des passages en question, celui dans lequel même Hengstenberg, Tholuck, Luthardt ont cru voir enseignée une moralité antérieure à la foi : Quiconque fait le mal hait la lumière etc. (Jean III, 20 et suiv.). Voici le vrai sens de ce passage : le Fils de Dieu n'est pas venu juger le monde, car pourquoi un jugement? Celui qui croit n'a plus à craindre d'être jugé; celui qui ne croit pas est déjà jugé, par cela même qu'il n'est pas devenu croyant. Le jugement qui l'a frappé, jugement qui a lieu sans une action spéciale du Christ, consiste dans le fait que la lumière est venue dans le monde et que les hommes ont préféré à la lumière les ténèbres. Pourquoi cette préférence? Leurs œuvres étaient mauvaises! Car quiconque fait le mal hait la lumière et n'ose s'approcher d'elle dans la crainte que ses œuvres soient blâmées.

Celui, au contraire, qui pratique la vérité vient avec confiance à la lumière pour qu'il devienne manifeste que ses œuvres ont été faites en Dieu. Ainsi, un homme qui ne vient pas à Jésus, qui a peur de la lumière de l'Évangile, montre par cette crainte, par cette répulsion, qu'il est mauvais, il se condamne lui-même, il est jugé. Si l'auteur avait voulu continuer, au v. 20, et suiv. la description des effets produits sur le monde par l'Évangile, il aurait continué aussi à se servir de l'aoriste comme au v. 19; il aurait dit: «Celui qui avait fait le mal, eut la lumière en haine etc.» L'emploi de l'indicatif prouve, ce me semble, d'une manière suffisante, que l'auteur, en écrivant cette phrase, n'a voulu que citer à l'appui du mot: «Les hommes qui ne sont pas venus à la lumière se sont jugés eux-mêmes,» la vérité générale: «Aimer la lumière est signe qu'on est bon; la redouter est signe qu'on est mauvais!» Entre cette proposition philosophique et la thèse historique d'une division des hommes en deux classes avant la venue de Jésus, il y a un abîme.

Ce passage écarté, les autres n'offrent plus de difficultés. XVIII, 37, Jésus dit: «Quiconque est de la vérité, entend ma voix!» La vérité est affaire de cœur, non pas seulement de pensée; pour comprendre la doctrine de Jésus, il faut être disposé à se soumettre à ses enseignements (VII, 17); seuls, les disciples de Jésus sont convaincus de la divinité de sa mission (X, 16); il faut se donner à la vérité si on veut l'entendre. Là aussi il n'est pas question d'hommes qui possèdent la vérité en dehors du christianisme. — Ailleurs Jésus parle d'enfants de Dieu dispersés dans le monde (XI, 52), de brebis qui sont dans un autre

bercail (X, 16). Est-ce qu'il veut dire que ces hommes sont déjà réellement des enfants de Dieu avant qu'ils aient entendu la parole de Dieu? Est-ce que ce ne sont pas ceux aussi pour lesquels Jésus intercède dans la Prière pontificale en ces mots : Je t'implore, non pour ceux-ci seuls, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur prédication, croiront à moi (XVII, 20)? Évidemment Jésus les appelle enfants de Dieu, brebis de son troupeau, parce qu'ils sont destinés à le devenir un jour. Si enfin, XVII, 6, il est dit que les disciples de Jésus appartenaient au Père (*σοὶ ἦσαν*) avant d'appartenir au Fils, rappelons-nous qu'ailleurs nous lisons que c'est le Père qui nous attire vers le Fils (VI, 44), que nul ne peut venir à Jésus si Dieu ne lui accorde pas cette grâce (v. 65). Une action divine nous prépare à la foi, et ceux qui se laissent instruire par le Père (v. 45), le Père les amène au Fils; mais c'est le Fils seul qui sauve.

Qu'on nous permette, pour finir, une observation plus générale. Nous avons vu que l'évangile de Jean connaît très-bien la signification éthique du mot *chair*, qui joue un si grand rôle dans les épîtres de Paul. Paul, de son côté, se sert très-fréquemment du mot *κόσμος*, et dans le même sens que Jean. Pour lui aussi c'est l'humanité en dehors du Christ, l'humanité naturelle avec son impiété, sa misère et sa fausse sagesse (1 Cor. I, 20, 21, 27, 28; II, 12; III, 19; VI, 2; XI, 32; 2 Cor. VII, 10; Gal. VI, 14 etc.). Avec le mot *κόσμος* alterne chez l'apôtre Paul le mot *αἰών* (*ὁ νῦν αἰών, ὁ αἰὼν οὗτος, ἐνεστὼς αἰὼν πονηρός*), et si le premier désigne l'humanité comme s'étendant dans l'espace, le second nous la montre remplissant le temps;

là ce sont les nations qui se pressent sur la surface de la terre ; ici ce sont les générations qui se succèdent à travers les siècles, et la dépravation s'étend à travers les espaces et les siècles aussi loin qu'il y a une humanité naturelle (1 Cor. II, 6; 2 Cor. IV, 4; Gal. I, 4; Rom. XII, 2). Le mot κόσμος se retrouve 2 Pierre I, 4; Jacq. I, 27 ; IV, 4 etc. Le mot αἰών se trouve enfin dans la bouche de Jésus lui-même dans un passage où il désigne les disciples par un terme qui rappelle Jean : « Les enfants de ce monde, dit-il, sont plus prudents que les enfants de la lumière » (Luc XVI, 8; comp. Marc IV, 19). — Nous insistons sur ces coïncidences, car elles font toucher du doigt un fond d'idées commun aux différents auteurs du Nouveau Testament, et que les théologiens, qui font de nos jours des efforts si louables et si heureux de reconstruire le développement historique de la doctrine apostolique, nous semblent trop négliger. Loin de nous cependant de nier la différence entre le point de vue de l'apôtre Paul et celui de Jean. Rien ne saurait la rendre plus sensible que les recherches que nous venons de faire. Paul part de l'homme et de son péché. Jean est surtout frappé par le triste spectacle d'une humanité déchue. Le premier voit dans la rédemption le justification de l'individu ; l'autre la fondation d'une communauté d'hommes sauvés du monde, sanctifiés par l'esprit du Christ, et mis en possession de la vérité absolue. Le premier insiste sur la lutte de la chair et de l'esprit; le second a surtout en vue la lutte de l'Église et du monde. L'évangile fut le premier chaînon du système catholique; l'individualisme protestant se rattacha aux épîtres de Paul. Ces deux tendances, qui au temps des apôtres ne s'ex-

cluaient pas, ont été depuis développées chacune à part et jusqu'à l'excès. On est arrivé d'un côté à la négation de l'individu, de l'autre à la négation de la communauté. La vérité est dans l'union des deux manières de voir, l'avenir de l'Église dans la fusion des deux théologies apostoliques.

III. L'imputation du péché.

Le problème du péché est d'une importance trop grande et d'un intérêt trop universel pour ne pas avoir provoqué en dehors de la théologie des recherches sérieuses et profondes, et les faits que nous avons examinés en dernier lieu sont trop évidents pour que jamais la philosophie ait pu résoudre la question dans le sens superficiel du Pélagianisme. La spéculation reconnaît avec nous que le mal moral est inséparablement lié à la condition actuelle de l'humanité et qu'il n'est pas également possible à l'homme de l'ignorer ou d'en faire l'expérience personnelle. Mais voyant que le mal est inévitable, la spéculation le croit nécessaire; elle en cherche l'origine dans la création même, elle en fait une condition de l'existence du monde et de l'humanité, et lui assigne un rôle légitime et naturel dans leur développement; pour juger le mal, elle en appelle à d'autres lois que celles de la morale, elle l'explique, et en l'expliquant, le justifie et l'absout. Ainsi la spéculation reprend de nouveau ce qu'elle nous a concédé, elle nie le péché en niant la culpabilité. Pour prouver cette thèse, nous allons passer en revue quelques-uns des principaux systèmes spéculatifs, ce sera la première partie de cette étude; dans la seconde nous essaierons d'établir contre eux la réalité de l'imputation du péché.

1. LA NÉGATION DE LA CULPABILITÉ DANS LA SPÉCULATION.

1) *Le péché d'après Platon.*

On se figure à tort les Grecs comme vivant d'une vie purement extérieure, dans l'oubli d'eux-mêmes, et dans une sereine et paisible jouissance du monde sensible. Ce peuple, qui savait si bien se donner à la nature, n'ignorait pas les charmes de la vie intérieure. Il unissait à un sentiment délicat du beau un sens moral non moins remarquable; il joignait au respect des lois nationales le respect des lois dont le cœur est le code et Dieu le législateur, de ces ἄγραπτα Θεῶν νόμιμα dont parle Antigone, et le conflit du bien et du mal arrachait à ses poëtes des accents de douleur que nous ne retrouvons dans aucune autre littérature profane[1]. Certainement Platon ne fait qu'exprimer la conviction des meilleurs de sa race et de son temps quand il place dans la vertu le suprême bonheur, et même la définition qu'il en donne lui a été dictée par le génie national. Car pour le Grec, chez qui la vie sociale et politique était si développée, l'âme est l'État en petit, et ce qui forme la grandeur d'un État forme aussi la vertu de l'âme : c'est la justice, l'ordre, la bonne organisation de l'âme, quand, pareille aux différentes classes d'une société bien administrée, chaque faculté est où elle doit être et fait ce qu'elle doit faire sans gêner les autres ; c'est l'aristocratie, la domination du principe divin de la raison sur les fonctions infé-

[1] Märker, *Das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen*, 1842, p. 162 et suiv.

rieures du corps et de l'âme, le mouvement rhythmique et harmonique de la vie, la beauté et la santé intérieures. Le mal, par contre, est l'anarchie ou mieux la tyrannie intérieure, la révolte et la suprématie des passions indomptées sur la raison détrônée, le règne de la bête, « le honteux esclavage de ce qu'il y a de plus divin dans l'homme sous ce qui en lui est le plus opposé à Dieu, » *τὸ θειότατον ὑπὸ τῷ ἀθεοτάτῳ δουλοῦται*[1]. Le mal, c'est la disharmonie, la laideur, la maladie de l'âme[2]. Il ne consiste pas seulement dans les actes, comme l'affirmait plus tard Aristote, mais dans la disposition intérieure, — *ἀκάθαρτος τὴν ψυχὴν ὁ κακός*[3]. La vie sensuelle souffre de l'incontinence, la volonté de la lâcheté, l'intelligence de l'ignorance; mais c'est cette dernière, *ἀμαθία*, qui est le premier et le plus répandu des péchés. Le mal est l'ignorance du bien suprême, *ἡ τοῦ βελτίστου ἄγνοια*. Pour tomber sous le coup de la réprobation morale, il ne faut pas être un grand criminel, il suffit de faire comme la foule, tourner le dos à la vérité, se laisser diriger par le mensonge et le préjugé, chercher dans le néant des choses sensibles un bonheur honteux, mener une vie sans ordre ni principe[4], et se consumer dans des occupations qui n'ont que l'apparence d'une activité réelle, parce qu'elles n'ont pas le réel et l'éternel pour but[5].

Le mal provient du corps. Cette masse stupide et

[1] *Républ.*, IX, p. 589.

[2] Ἀρετὴ μεν ἄρα ὑγιειά τέ τις ἂν εἴη και κάλλος, και εὐεξία ψυχῆς, κακία δε νόσος τε καὶ αἶσχος, καὶ ἀσθένεια. *Républ.* IV, 444.

[3] *Lois*, IV, 716.

[4] *Républ.*, VIII, p. 561.

[5] Ὀίεσθε τι ποιεῖν οὐδὲν ποιοῦντες *Banquet*, p. 173.

impure, dans laquelle l'âme est enfermée comme dans une prison, est la source de l'erreur et du vice[1]. De l'erreur, parce que les impressions du corps troublent la pureté du jugement; du vice, parce que l'âme subit malgré elle les impulsions de son organisme matériel, et, devenant infidèle à sa nature qui la porte vers les régions élevées des idées, se laisse entraîner par lui sur la pente pernicieuse des jouissances matérielles. « Le corps nous remplit d'affections, de désirs, de craintes, de folles idées et de toute espèce de frivolité, de sorte que, à vrai dire, il nous est impossible, par sa faute, d'avoir une seule bonne pensée... L'âme est véritablement prisonnière dans le corps; elle ne peut voir elle-même, et par elle-même, les choses, mais est forcée de les contempler par l'intermédiaire du corps, comme par les fenêtres d'un cachot...[2] » Sous le coup de cette funeste association, l'âme est, dès la naissance de l'homme, entachée d'un principe vicieux, d'un mauvais penchant naturel[3]. Nul ne devient volontairement méchant; la faute en est à une disposition maladive du corps et à l'éducation qui ne la combat pas[4]. Parce que tous les hommes ont un corps, nul n'est exempt de mauvais désirs; les plus modérés en sont souillés, et le sage qui les fuit pendant le jour, les ressent la nuit dans les rêves de son sommeil[5].

[1] ..εὡς ἄν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ἦ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ... *Phédon*, p. 65, *et passim*. Comp. *Républ.* X, p. 611. *Timée*, p. 69. *Cratyle*, p. 403 (σώματος πτόησις καὶ μανία), p. 264 (σῶμα σῆμα αὐτό τῆς ψυχῆς).

[2] *Phédon*, p. 65 et 82.

[3] Ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδωνῶν, opposée à l'opinion qui est acquise, ἐπίκτητος. *Phèdre*, p. 238. — [4] *Timée*, p. 86.

[5] Δεινόν τι καὶ ἄγριον, καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἑκάστῳ ἔνεστι... *Républ.* IX, 572.

Les dieux seuls, êtres immatériels et immuables, sont purs du péché[1].

Et quel est le remède à tous ces maux? Filles de l'Éros, du grand principe d'unité et de réconciliation, la musique et la poésie portent la paix et l'ordre dans l'âme troublée, calment et régularisent la vie, qui a tant besoin de rhythme et d'harmonie[2]. Mais ce rôle appartient surtout à la philosophie, et là nous touchons à un côté de la doctrine de Platon où l'on admire avec raison une profonde analogie avec la doctrine du christianisme[3]. La philosophie est pour lui un principe de vie pareil à la grâce, et la cité philosophique, la réformatrice de l'humanité, dont Platon voyait le modèle dans les cieux et la réalisation dans un avenir glorieux[4], a trouvé dans l'Église chrétienne son accomplissement. Car Platon ne sépare pas encore, comme Aristote et ses successeurs, la théorie de la pratique; la science telle qu'il la conçoit est éminemment active et morale[5]; le philosophe ne peut soustraire sa pensée à l'influence des fausses perceptions sans soustraire aussi sa volonté à la domination des passions coupables, et la sagesse, ce don des dieux, est la guérison, la rédemption (*λύσις*), la purification de l'âme. La philosophie est « l'art de la conversion ; » elle détourne la raison, l'œil de l'intelligence, et avec elle l'âme tout entière de ce qui devient vers ce qui est et demeure[6]. Elle donne à l'homme intérieur

[1] *Républ.*, II, p. 380.

[2] Πᾶς ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται. *Protagoras*, p. 326.

[3] Const. Ackermann, *Das Christliche im Platon*, 1835.

[4] *Républ.*, IX, p. 592.

[5] Zeller, *Philosophie der Griechen*, p. 315.

[6] Τέχνη τῆς περιαγωγῆς. *Républ.* VII, p. 518-521.

(ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) la victoire sur le « monstre aux mille têtes[1]. » Elle permet à l'esprit de fuir ce monde et de se retirer dans les régions divines que le mal n'a pas envahies[2]. La mort achève ce que l'étude a commencé, la délivrance de l'âme des entraves du corps, et le philosophe attend avec impatience cette heure bénie[3].

Mais que pensait Platon de la liberté de l'homme et de l'imputation du péché ? Les données varient. Le plus souvent il reconnaît dans l'homme le pouvoir de dominer les mauvaises passions[4], il le fait maître de son sort, il proclame que la vertu n'est un privilége de personne, que chacun peut s'en emparer, qu'on a beaucoup ou peu de vertu, suivant qu'on l'honore ou qu'on la néglige, et que c'est l'homme seul qui est responsable de son choix[5]. Un jugement attend les âmes dans l'autre monde, et suivant la vie qu'ils ont menée sur la terre, les uns sont livrés au châtiment, les autres vont rejoindre au ciel les chœurs divins et contempler en paix les réalités éternelles[6]. Ailleurs, comme nous l'avons vu, la dépravation de l'homme est attribuée à une prédisposition physique[7], et l'amour de la sagesse à un talent naturel[8]. Le vice est un mal-

[1] *Républ.* IX, p. 589. — Μεταστροφὴ ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ το φῶς, *ib.* VII, p. 532.

[2] Ὁ τῶν κακῶν καθαρὸς τόπος. *Théétète*, p. 176.

[3] *Phédon*, p. 67.

[4] *Timée*, p. 41 et suiv.

[5] Αρετὴ ἀδέσποτον· ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὖτῆς ἕκαστος ἕξει· αἰτία ἑλόμενου, θεὸς ἀναίτιος. *Républ.* X, p. 617.

[6] *Républ.* X, p. 613 et suiv. *Gorgias*, p. 523 et suiv. *Phédon*, p. 113 et suiv. (Qu'on remarque dans ce dernier passage la curieuse distinction entre «la vertu moyenne» [οἱ μὲν ἂν δόξωσι μέσως βεβιωκέναι..] et la vertu parfaite que donne la philosophie !).

[7] *Timée*, p. 86. — [8] *Républ.*, V, p. 474.

heur; le plus grand des malheurs; mais parmi les souffrances de l'homme injuste, Platon ne mentionne pas les remords. Il parle des œuvres expiatoires avec la déférence ironique et la réserve méprisante qu'il a pour les superstitions religieuses de ses contemporains, et lorsque nous voyons dans Phédon l'âme de l'homme sensuel errer après la mort en spectre sur cette terre qui était son unique affection [1], les tribulations de la vie future semblent plutôt une suite naturelle qu'un châtiment du péché. En tous cas, le mal est nécessaire. « Il faut, dit Socrate dans *Théétète* [2], qu'il y ait toujours quelque chose qui soit opposé au bien. » Que les individus parviennent ou non à s'en débarrasser, le mal est inséparable du monde et de l'humanité; la terre même que nous habitons est par lui dans un état dégradé [3]. Le Formateur de l'univers n'en est pas l'auteur; être sans envie, il a voulu rendre son œuvre aussi parfaite que possible. Quelle est alors la cause du mal? Comment se fait-il que le monde actuel soit un triste mélange d'être et de non-être, de vérité et d'erreur, de bien et de mal?

A cette question, Platon donne dans son *Timée* une solution passablement mystérieuse [4]: « Le monde, dit-il, est né de l'action simultanée de la nécessité et de l'intelligence [5]. Supérieure à la nécessité, l'intelligence persuada celle-ci de diriger au bien la plupart des choses qui naissaient, et c'est ainsi, parce que la nécessité se laissa aller aux conseils de la sagesse,

[1] P. 80 et suiv. — [2] *Id.*, p. 176. — [3] *Phédon*, p. 110.

[4] *Id.*, p. 48 et suiv. Traduction de M. Chauvet, p. 213 et suiv.

[5] Μεμιγμένη ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἔξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.

que l'univers fut d'abord formé. » Mais quelle est cette nécessité avec laquelle l'idée est obligée de compter ? Au début de sa cosmogonie, Timée avait distingué deux formes (εἴδη) de l'être, le monde réel et permanent des idées et le monde changeant des choses sensibles. Il en ajoute une troisième (τρίτον γένος), être informe et invisible « qui participe à l'intelligible d'une façon obscure et inexplicable; » c'est l'espace (χώρα), le sein maternel et nourricier des choses, le réceptacle immuable de ce qui naît et meurt, le fond et la substance de ce qui existe, l'étoffe du monde... Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails de cette théorie si obscure et si débattue[1]. Certainement cet « autre facteur » de la création n'est pas la matière, comme le pensait Aristote; comment Platon, qui n'accordait de réalité qu'aux idées, aurait-il pu admettre une matière éternelle ? Du reste, la pensée principale de ce passage est hors de contestation. Pour que les idées sortent de leur immobilité, il faut une sollicitation extérieure, et elles ne peuvent se rendre sensibles sans sacrifier leur perfection, sans se transformer, se diviser et se corrompre fatalement. L'Espace est la résistance que rencontre le Démiurge dans la réalisation de ses plans, c'est le principe du fini, la forme de la contingence. Rappelons ici que les Grecs n'ont jamais conçu Dieu sans quelque chose qui lui fût opposé[2]. Toujours il a à lutter contre un principe de division et de désordre, personnifié par exemple dans les Titans, appelé *chaos* par les poètes, et que les Pythagoréens nommaient l'*impair*, Empédocle la *discorde*, cause des maux.

[1] Comp. Zeller, p. 221 et suiv.

[2] Mærker, *o. c.*, p. 19.

Platon n'est donc que l'interprète de son peuple quand il fait entrevoir que le mal est dans les conditions de la création, une suite nécessaire du principe de la contingence, et du reste, la philosophie se contente encore aujourd'hui de cette solution.

2) *Le péché dans la philosophie moderne.*

La métaphysique moderne débute par un système qui proclame avec une franchise presque cynique le déterminisme absolu et la nécessité naturelle du péché. S'il n'y a dans le monde, comme l'affirme *Spinosa*, qu'une seule causalité, une volonté indépendante, une liberté individuelle n'existent pas. Dieu seul agit, Dieu seul est libre; les causes secondes ne se meuvent que par lui; les choses étendues qu'on appelle *corps*, les choses pensantes qu'on appelle *idées*, la synthèse des deux appelée *homme*, ne sont avec toutes leurs déterminations que des modifications transitoires de la substance universelle et éternelle[1]. Dans ces conditions, la moralité est impossible. L'homme, qui partage avec tous les êtres l'instinct de la conservation, recherche naturellement ce qui lui semble favorable, repousse ce qui lui paraît défavorable, et les passions que les choses réveillent en lui sont ses maîtres, ses tyrans[2]. Le préjugé ridicule qui distingue les déterminations, louant les unes comme bonnes, blâmant les autres comme mauvaises, provient de ce que nous comparons sans cesse les choses entre elles et avec un idéal de per-

[1] *Éthique*, I, propos. 18. 29 (*in rerum natura omnia ex necessitate divinæ naturæ determinata sunt ad certo modo existendum et operandum*). II, prop. 48 etc.

[2] L. III, pr. 6. L. IV, *præf.* etc.

fection que nous nous imaginons[1]. Chaque passion est légitime, parce qu'elle est naturelle et inévitable; chaque homme a juste la vertu qu'il doit avoir, et si certains hommes sont plus esclaves du vice que les autres, c'est que Dieu a eu l'intention et les moyens de réaliser tous les degrés de la perfection[2]. On ne peut pas dire qu'il manque quelque chose à un homme livré au libertinage, car Dieu ne voulut pas que la chasteté fût au nombre de ses perfections; cette qualité est aussi étrangère à sa nature qu'à celle d'une pierre[3].

Et cependant Spinosa admet la moralité. Il en distingue même deux formes. La première c'est celle d'un homme qui, au lieu d'être le jouet de ses désirs, ne recherche que les jouissances qui lui sont vraiment utiles et contracte avec ses semblables des liens sociaux pour arriver par leur concours à un plus haut degré de bonheur. A côté de cette vertu vulgaire de la passion raisonnable et de l'intérêt bien entendu, il y en a une autre, privilége des esprits d'élite. Ceux-ci s'élèvent par la philosophie à Dieu, l'unique réalité. En Dieu ils comprennent la vanité de tout ce qui se voit et se fait ici-bas; par l'idée juste qu'ils s'en font ils sont élevés au-dessus du monde des plaisirs et des douleurs; l'amour intellectuel de Dieu est le bonheur et la liberté. Mais, demandons-nous, comment l'homme acquiert-il cette faculté de s'opposer à ses passions, de les régler d'abord, de les refouler ensuite, pour n'avoir plus que la passion de l'infini? Évidemment avec le quatrième livre de l'*Éthique* la chaîne de la démonstration géométrique se rompt; un autre homme, plus

[1] L. I, Appendice. *Œuvres*, édit. Bruder, I, p. 331.
[2] P. 222. — [3] Lettre 34.

réel et plus indépendant, se met à la place de celui que Spinosa a défini d'abord comme une simple modification de la substance ; les conclusions du système, qui ont suscité à l'aurore du dix-neuvième siècle un enthousiasme si fécond, ne sont qu'une sublime inconséquence.

Faut-il le dire? le système de *Leibnitz* ne nous satisfait pas beaucoup plus que celui de Spinosa. Nous avons là, il est vrai, un Dieu personnel et distinct du monde, mais au-dessus de sa volonté se trouve son entendement[1]; c'est ce *fatum*, cette nécessité en Dieu, qui lui fait la loi et qui lui présente les combinaisons parmi lesquelles il est obligé de choisir. Nous avons des individualités indépendantes, les monades; mais elles n'ont pas d'influence l'une sur l'autre, et leur mouvement est réglé d'avance par l'harmonie préétablie. Sous un Dieu qui n'est libre qu'à demi, dans un univers monté comme une machine, y-a-t-il place pour la liberté humaine, pour le péché? Leibnitz le soutient avec énergie ; il répète souvent que le mal moral est possible, non pas nécessaire. Mais de deux choses l'une: ou le mal est venu troubler l'ordre des choses, et le monde actuel n'est plus en tout point le meilleur des mondes; ou le mal a sa place dans l'harmonie de l'univers, et alors il est nécessaire. Évidemment Leibnitz penchait pour la dernière alternative. La distinction qu'il établit si soigneusement entre le mal moral et le mal métaphysique lui échappe bientôt. Le péché perd sa réalité, ce n'est plus un dérangement, mais un simple ralentissement dans le développement humain, un manque, une imperfection, et l'imperfection est in-

[1] *Théodicée*, 2e partie, §§ 149 et 191.

séparable de l'idée de la créature[1]. « L'ignorance, l'erreur et la malice se suivent naturellement dans des animaux faits comme nous sommes, dit-il presque avec les mots de Spinosa ; fallait-il donc que cette espèce manquât à l'univers? Je ne doute point qu'elle n'y soit trop importante malgré toutes ses faiblesses, pour que Dieu ait pu consentir à l'abolir[2]. » Et ailleurs : « Dieu qui peut tout ce qui est possible, ne permet le péché que parce qu'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire[3]. » Comme condition *sine qua non* de la création, le mal est même un objet du décret éternel de Dieu, et l'entendement en est la source idéale[4]. Ces passages prouvent suffisamment que Leibnitz était moins éloigné de Spinosa qu'il le croyait.

Et cependant il y avait dans Leibnitz le germe d'une nouvelle et grande métaphysique, basée non plus sur l'a priori de l'abstraction, mais sur la réalité de l'existence individuelle. La philosophie allemande préféra suivre les traces de Spinosa, et ce fut dans *Hegel* que la tendance panthéiste inaugurée par le penseur hollandais arriva à sa plus sublime expression. Dans ce système, l'absolu, le Ἓν καὶ πᾶν n'est plus la substance, divinité immobile et abstraite, puissance incompréhensible, tombeau plutôt que berceau des choses et des personnes, — c'est l'idée, c'est-à-dire la vie, le mouvement, le progrès incessant; et la multitude des existences particulières, qui chez Spinosa n'étaient que des apparences, sont les manifestations mêmes de l'absolu, les formes de son développement, son contenu, sa réalité, le miroir dans lequel il se contemple et se reconnaît. Mais chez Hegel comme chez Spinosa Dieu

[1] I, § 31; II, § 149. — [2] II, § 155. — [3] II, § 165. — [4] I, § 20; II, § 149.

est la seule cause réelle, le seul principe vraiment actif. Dans toutes les sphères de la nature règne la même nécessité dialectique. La monarchie de la substance est remplacée par la monarchie de l'idée; tout est nécessaire, légitime et bon, parce que tout est logique. Ce qu'on appelle *mal* n'est qu'une phase du développement de l'idée, Hegel l'affirme sans crainte. Car l'idée, qui est le bien, ne se réalise que par l'opposition, par l'antithèse; elle n'arrive à une existence réelle et pleine qu'en niant sa négation, donc elle ne peut se passer du mal[1].

Mais, chose étrange! il est assez difficile de dire ce qu'est, selon Hegel, le péché. D'après une série de passages, il est l'état naturel de l'homme: être ignorant et grossier, celui-ci se trouve, dans sa condition primitive, opposé à sa destinée; il devrait s'élever au-dessus du monde irrationnel et il ne s'en distingue pas encore; il devrait être esprit, et il est nature, c'est là le mal[2]. Mais plus souvent Hegel nomme cette première et infime période du développement humain son innocence primitive. Toutes les natures, dit-il, doivent perdre leur innocence[3]; l'homme ne peut rester dans l'état de nature, — il en sort quand son intelligence s'ouvre, quand par la réflexion naissante il se distingue de la nature, se saisit, se comprend, s'affirme comme un

[1] *Rechtsphilosophie*, p. 185.

[2] « *Der Mensch ist von Natur böse, sein Ansichsein, sein Natürlichsein ist das Böse....*» *Religionsphilosophie*, II, p. 211 et 231 — « *Der Mensch als im unmittelbaren u. ungebildeten Zustande ist in einer Lage in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muss. Die Lehre von der Erbsünde, ohne welche das Christenthum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat diese Bedeutung.*» *Rechtsphilosophie*, p. 54.

[3] *Logik*, II, p. 65.

être à part, quand, voulant être à lui, il s'oppose à l'ensemble des choses. C'est cette rupture entre l'individu et le tout qui est proprement le mal, mal nécessaire et glorieux, car ainsi seulement l'homme arrive à la liberté et à la raison[1]. Le péché a son origine dans le mystère de la liberté[2], il faut que l'homme sente son indépendance. Il faut qu'il goûte de l'arbre de la science; avant cela il n'est pas un homme, mais une bête[3]; la chute est l'histoire éternelle et nécessaire de l'homme[4]. — Si l'intelligence exige le péché, l'intelligence en opère aussi la rédemption. Par un acte supérieur de la pensée, l'homme comprend que tout en étant individu il n'en est pas moins un membre de l'univers, il reconnaît que la séparation n'est pas réelle, que l'idée est tout et produit tout, et que rien ne peut rompre l'unité essentielle de Dieu et du monde. Le mal cesse d'être mal, dès qu'on ne le considère plus comme tel.

Il est curieux et instructif de revoir ces pensées, émises par Hegel dans un style désespérant et avec force contradictions et tergiversations, dans la forme populaire, simple et précise, qu'elles revêtirent dans la suite. Un disciple de Hegel nous en offre l'occasion dans un ouvrage spécial sur notre sujet[5]. Le contraste[6],

[1] *Das Betrachten selbst ist das Böse. Religionsphilosophie*, p. 215 et suiv.

[2] *Rechtsphilosophie*, p. 184.

[3] *Ibid.* p. 187.

[4] *Religionsphil.*, I, p. 194 : *Der Sündenfall ist die ewige nothwendige Geschichte des Menschen.* — Cons. sur la théorie de Hegel Bartholmess, *Histoire des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, II, p. 289 et suiv. J. Müller, I, p. 528 et suiv.

[5] B. H. Blasche. *Das Böse im Einklang mit der Weltordnung dargestellt*, 1817.

[6] *Die Gegensätzlichkeit.*

dit Blasche, est la loi universelle. Chaque être demande, pour exister et pour être connu, quelque chose qui lui soit opposé. La chaleur n'est rien sans le froid, les ténèbres rien sans la lumière, la santé rien sans les maladies. Le bien aussi n'existe que grâce au mal. Il n'y aurait pas de vertu, si le péché n'était pas, dont l'opposition réveille les forces morales, les provoque à la lutte, les fait agir et grandir, les révèle enfin dans leur magnifique supériorité. Que serait la vie sans l'hésitation, le combat, la défaite alternant avec le triomphe et en relevant l'éclat? Pourrait-on parler de progrès si l'histoire était une suite non interrompue de bonnes actions? La poésie elle-même aurait-elle encore du charme, si elle ne pouvait plus décrire les sombres drames du cœur humain? Ceci déjà doit nous convaincre qu'il n'y a rien d'arbitraire dans l'apparition du mal; qu'il est, au contraire, à sa place dans l'ordre des choses, comme les ombres dans un tableau, comme les dissonnances dans une harmonie. — Mais entrons plus avant dans l'économie du monde. Qu'est-ce que le mal? Si le bien est Dieu, l'éternelle et immuable unité, le mal est l'individualité et la variété, c'est-à-dire le principe même du monde des choses finies. Chaque existence particulière s'est détachée de l'ensemble, séparée de la volonté universelle et mise en opposition avec Dieu, l'identité absolue. Lorsque le premier soleil prit forme dans la nébuleuse primitive, ce fut une chute; les planètes continuèrent la défection; chaque grain qui germe la répète. Naturellement ces ruptures, ces formations individuelles portent d'abord le trouble dans l'univers. Elles donnent lieu aux révolutions cosmiques, aux cataclysmes, aux maladies, en

général au mal physique. Mais bientôt tout rentre dans l'ordre, la créature est mise au service de l'ensemble, l'harmonie est rétablie, le mal est vaincu. — L'homme aussi commence par une défection : il se distingue de la nature, il se constitue comme personnalité, il se concentre et s'isole, il se donne un caractère et cherche à le conserver. De là la disharmonie : une vie particulière se forme toujours au détriment de la vie générale, une nouvelle personnalité qui surgit, met celles, qui existent déjà, un peu plus à l'étroit, et ne peut se faire une place au soleil qu'en froissant quelques-uns de ses semblables. Quoi que l'homme fasse, il agit d'après son caractère, il fait valoir sa volonté particulière, c'est son droit d'individu. Toutes ses actions sont nécessaires, parce qu'elles découlent toutes de sa nature. Il n'y a rien d'arbitraire. Tout aussi est bien, car, vu d'en haut, vu du haut de Dieu, le monde est un, il compose une harmonie magnifique. La volonté universelle domine les volontés individuelles; chaque chose est à sa place, chaque caractère à son rôle, et même les hommes et les actions qu'on ne peut que condamner quand on les considère en eux-mêmes, contribuent à leur façon à la perfection de l'univers. Le mal est proprement un bienfait et un bien. Il ne peut cesser d'être qu'avec le monde lui-même[1].

[1] Comp. Marheineke, *Dogmatik*, 1847, p. 196 et suiv. (p. ex. « *Die Ichwerdung der Natur ist zugleich das Egoïstischwerden derselben* »). — Strauss, *Dogmatik*, II, p. 71 et suiv., p. 365 et suiv. p. 495. « L'homme, dit Strauss dans ce dernier passage, peut envisager l'humanité de deux manières différentes. Il peut la considérer comme le type idéal de la perfection humaine; ce type, n'étant réalisé nulle part, réprouve et condamne tous les hommes comme une loi redoutable. Ou bien il se représente l'humanité d'une manière concrète, comme l'ensemble harmonieux de tous les contrastes...., et dans cette idée, qui est le vrai

Blasche ne veut pas, il est vrai, faire l'apologie absolue du mal. Considérées en détail, dit-il une fois, les actions mauvaises sont bien réellement mauvaises et blâmables, et il demande que l'individu fasse à Dieu le sacrifice de sa volonté particulière. La logique populaire à laquelle il s'adresse ne veut pas de ces réserves inconséquentes. Il faut respecter les individualités, il faut comprendre les exigences du naturel, il faut juger l'ensemble de l'homme, non ses actes isolés! Plus un caractère est puissant, plus sans doute il prête à redire à la morale vulgaire; mais ce n'est pas ce juge qu'il faut invoquer: la mesure des actions de l'homme est la prudence et l'énergie dont elles font preuve, et l'effet qu'elles produisent. Soyez *vous-même*, — indépendant, original et fort, et vous serez assez vertueux! — Voilà l'application rigoureuse des principes éthiques de Hegel et les idées régnantes du monde moderne.

3) *Le péché d'après Schleiermacher.*

Fr. D. Strauss a prononcé sur Schleiermacher un mot bien dur : « Après avoir livré en traître la philosophie à la théologie, dit-il, il a livré de même la théo-

Rédempteur, chaque homme est réconcilié et justifié, car chaque homme est une manifestation de l'humanité ainsi conçue. Cependant pour être justifié il faut croire, c'est-à-dire faire naître en soi cette idée de l'humanité. Aussi longtemps que l'homme tient à son individualité et ne sait pas s'élever à l'idée de l'universalité, il est plutôt une bête qu'un homme, le vil jouet des passions.... Mais lorsqu'il a appris à se sentir comme une partie intégrante de l'ensemble, lorsqu'il reconnaît dans ce qui le limite et l'entrave (dans les maux et les péchés) le revers de la réalité d'autrui, une forme essentielle, une révélation de l'idée, alors il est libre de la limitation, domine ses passions et jouit de la vie divine idéale.»

logie à la philosophie ! » La philosophie et la théologie ont en effet toutes les deux à se plaindre des procédés de Schleiermacher; la première lui reproche d'avoir voulu soustraire au contrôle de la raison pure tout un vaste domaine de l'observation; la seconde proteste contre l'introduction clandestine de conceptions philosophiques dans la science religieuse. La piété chrétienne ne se reconnaît pas toujours dans l'image que Schleiermacher en a tracée; surtout elle cherche en vain chez lui le Dieu libre et conscient qui s'est révélé en Jésus. L'idée de Dieu, — c'est là la grande pierre d'achoppement dans le système de Schleiermacher, et la source de toutes ses imperfections. Voici comment il la développe dans sa Dialectique, qui est la clef de sa Dogmatique[1] : Dieu est un postulat de notre raison ; car, ne voyant partout que des principes opposés, le réel et l'idéal, la force et la manifestation, la cause et l'effet, la pensée et l'action, nous supposons nécessairement un principe supérieur, coordonnant et unissant les extrêmes; si le monde était, en réalité, divisé comme il nous apparaît, où serait la certitude? Mais, précisément parce que nous concevons tout sous la forme de la différence et de la relation, nous ne pouvons nous faire une idée précise de Dieu sans nous engager dans des contradictions sans fin. Le théisme est donc à exclure comme le panthéisme; nous ne pouvons concevoir Dieu ni comme force absolue, — la force ne se conçoit pas sans son effet, — ni comme sujet absolu, — une personne n'est pas sans d'autres personnes. Le monde et Dieu ne sont ni à confondre,

[1] Comp. Leo, *Schleiermacher's Philosophische Grundanschauung*. Iena, 1868.

comme le fait Spinosa, ni à distinguer, comme le veulent les théistes; ils ne sont pas identiques, car dans notre pensée la divinité est une unité sans pluralité, tandis que le monde est une pluralité sans unité; le monde remplit le temps et l'espace, tandis que la divinité est infinie et éternelle; le monde est la totalité des différences, la divinité en est la négation. Ils ne sont pas non plus séparables, car le monde n'est pas sans Dieu, ni Dieu sans le monde : qu'on essaie de se représenter Dieu comme existant avant le monde, et l'on s'apercevra que ce n'est plus là une idée, mais une image fantastique[1] ! Si le monde est sans Dieu, le *fatum* et la matière sont la cause des choses; si Dieu est sans le monde, Dieu est le principe du non-être et le monde est arbitraire[2]. — Dans la Dogmatique, nous retrouvons les mêmes considérations. Le monde, c'est-à-dire la totalité des choses créées, n'est pas Dieu, car nous nous sentons absolument dépendants de Dieu, tandis que nous exerçons sur le monde qui nous environne une certaine action. D'un autre côté, le sentiment religieux nous interdit de placer Dieu en dehors du monde, car ce n'est que par l'intermédiaire du monde que nous avons conscience de lui. Dieu est donc la toute-puissante et invisible causalité qui traverse et porte l'univers, la force vivante immatérielle et immuable qui, placée au-dessus du temps et de l'espace, mais non au-dessus du monde, agissant à la fois librement et nécessairement, produit et conserve sans cesse les choses et les unit entre elles. Il n'y a point de différences en Dieu, par conséquent pas d'attributs distincts. En lui, penser c'est vouloir, vouloir

[1] *Dialectique*, § 219. — [2] § 225.

c'est pouvoir, et pouvoir c'est agir; ce qu'il est, ce qu'il veut, ce qu'il peut, correspond exactement à l'ensemble des choses créées; son essence, c'est la puissance, ou mieux, l'activité absolue[1]. Sentir que tout ce que nous sommes et tout ce qui agit sur nous est sous la dépendance de Dieu, est absolument la même chose que croire que tout cela est compris dans la causalité universelle[2]. La puissance divine et la causalité universelle sont la même chose envisagée de points de vue différents[3].

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner s'il y a une différence réelle entre cette notion de Dieu et celle que donne Spinosa[4]; encore moins, si elle répond au sentiment chrétien. Ce qui nous importe, c'est de constater que Schleiermacher a été amené comme Spinosa au déterminisme le plus absolu. Tout est à tous les degrés de la vie complétement subordonné à l'activité divine, les causes relatives sont comprises dans la cause absolue, et les forces réparties dans le monde sont, sans exception, les instruments par lesquels Dieu agit comme il le veut et comme il l'a voulu de toute éternité[5]. L'homme aussi n'est qu'un anneau dans cette grande chaîne des causes et des effets; chacune de ses actions est la résultante nécessaire des dispositions intérieures et des influences extérieures. L'action qu'il fait n'est pas moins la sienne, car quand il reçoit

[1] § 54, 3. Comp. ce que dit Spinosa, *Eth.*, I, pr. 34: *Dei potentia est ipsa ipsius essentia.*

[2] § 46. — [3] *Dogmatique*, I, p. 228.

[4] Schleiermacher ne se défend d'ailleurs que très-mollement contre l'accusation de panthéisme, p. 49 et suiv. Voy. sur la question Baur, *L'Église au XIX^e siècle*, p. 202 et suiv.

[5] § 46, surtout, p. 230 et suiv.

du monde une impression, il la fait entrer dans son âme, il se l'assimile, il la transforme selon son caprice ou sa réflexion, selon ses sentiments ou sa moralité, il lui imprime le sceau de son individualité et la fait rentrer ainsi changée dans la circulation de la vie. Cette activité partielle qu'il exerce, cette faculté de produire dans le monde un certain changement, de faire passer l'impression reçue par le prisme de son intelligence, par le creuset de son caractère, constitue la liberté de l'homme. Mais toutes les créatures ont leur part de cette liberté : le moindre rouage fait subir au mouvement qu'il a reçu une modification plus ou moins notable, et l'impulsion transmise diffère toujours de l'impulsion donnée. Et cette liberté n'est que relative, elle découle de l'individualité, et l'individualité est formée par Dieu. Dieu, en dotant chaque être de certaines propriétés, lui mesure une certaine part d'indépendance et de spontanéité; il distingue la créature des autres êtres, mais non de lui-même; il la sépare, mais ne l'isole pas; il l'oppose à une partie mais non à l'ensemble des choses. En dernière instance, tout provient de Dieu, tout dépend de Dieu; eu égard à lui, il n'y a pas dans le monde des êtres contingents de différence stricte entre la liberté et la nécessité[1]. — Le monde est l'expression complète et exacte de la volonté divine. Dieu ne veut que ce qui est, et tout ce qui est est voulu par Dieu[2]. Il faut donc aussi considérer Dieu comme l'auteur du péché[3]. Mais qu'est-ce que le péché?

[1] § 49. 81, 2. *Dialectique*, § 198. *Note:* Le libre arbitre est le produit de la coexistence de l'homme avec tout ce qui l'entoure. — On sait que Schleiermacher n'admet pas d'influence réelle de la raison sur la volonté. *Christl. Sitte*, p. 115 et suiv. — [2] *Dogmatique*, § 54. — [3] § 79.

Nous avons déjà entendu et critiqué la définition que Schleiermacher donne de la piété: c'est, selon lui, le sentiment inné et naturel à l'homme de la dépendance absolue dans laquelle il est placé, avec l'universalité des êtres finis, vis-à-vis de l'Être suprême qui est Dieu. Or ce sentiment, le plus élevé qui soit dans l'homme, n'occupe jamais à lui seul notre âme entière; c'est toujours à propos d'une chose ou d'un évenement que nous nous élevons à Dieu[1]; la conscience de Dieu n'est pas sans la conscience du monde[2], et la piété consiste plus spécialement à allier à nos impressions, à nos pensées, nos désirs, nos résolutions, à tout ce qui surgit en nous dans tous les moments de notre vie le sentiment de Dieu et de sa toute-puissante présence[3]. L'homme est d'autant plus pieux qu'il lui est aisé d'évoquer ce sentiment et doux de s'incliner avec tout ce qu'il fait et tout ce qu'il éprouve sous la volonté divine. Il l'est d'autant moins qu'il a de la peine à faire naître en lui ce sentiment[4]. Lorsque ses idées et ses affections répugnent à l'idée de Dieu, lorsqu'il lui faut un effort pénible et désagréable pour se représenter l'Être suprême, lorsque la conscience qu'il a de lui-même et du monde exclut la conscience de Dieu ou ne s'y

[1] « *Der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewusstsein Gottes nur zu haben an dem frischen u. lebendigen Bewusstsein eines irdischen.* » *Dialectique*, p. 153.

[2] *Dogmatique*, § 5, 3.

[3] *Quidquid cupimus et agimus, cujus causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero.... Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere. Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet; est enim hic amor junctus omnibus corporis affectionibus....* Spinosa, *o. c.*, p. 356, 348 et 400.

[4] § 11, 2.

associe que difficilement, il est dans l'état anormal et coupable du péché. Le péché est donc l'impiété, c'est-à-dire d'un côté la faiblesse du sentiment religieux, son impuissance à devenir en nous le sentiment dominant; de l'autre côté, le développement excessif du sentiment mondain, la prétention des impressions naturelles à remplir seules l'âme humaine. Si nous appelons *esprit* ce qui nous élève à Dieu, et *chair* les fonctions de l'âme, depuis la sensation jusqu'à la raison spéculative, qui sont dirigées vers le monde, le péché est l'incompatibilité de la chair et de l'esprit, l'opposition entre la conscience supérieure et la conscience inférieure[1].

Un tel état n'est pas celui du chrétien. Par la foi en Jésus, l'esprit a reçu chez lui la suprématie et aspire sans cesse à ramener la multiplicité des idées mondaines à l'unité de l'idée de Dieu. L'homme naturel, par contre, celui qui est encore en dehors de l'influence du christianisme, ignore la vraie piété. Les sentiments inférieurs l'absorbent, la conscience supérieure est étouffée, obscurcie et souillée; incapable de faire le bien, il ne peut pas même tendre à une amélioration de sa vie morale[2]. Dans tout le domaine de l'humanité dépravée il n'y a pas une action parfaitement bonne, c'est-à-dire manifestant purement et complétement l'énergie du sentiment religieux[3]. Ce qu'il y a de plus noble dans la justice civile est œuvre de la chair[4], et tout ce qui provient de l'action propre de la chair est mauvais. Or l'homme se trouve dans cet état depuis sa naissance, l'humanité y est depuis le premier homme. La prévalence de la chair a donc sa cause au delà de l'origine de notre existence individuelle, — le péché est originel[5].

[1] § 65 et 67. — [2] § 70. — [3] P. 409. — [4] P. 380. — [5] § 69.

Mais comme chacun commet nécessairement des péchés actuels, chacun assume personnellement la responsabilité de l'état dans lequel il est naturellement; la corruption de tous est aussi la faute de tous [1], le mal universel est coulpe universelle.

Après avoir vu quel cas Schleiermacher fait du péché, revenons à notre question: d'où provient cet état des choses? Nous l'avons déjà dit, il faut, selon notre théologien, que Dieu en soit l'auteur. « Assigner au péché une autre source que la volonté divine serait mettre des bornes à sa toute-puissance, ce serait déclarer illusoire le sentiment de la dépendence absolue et tomber ainsi dans le manichéisme [2]. » Mais comment Dieu peut-il être l'auteur de ce qu'il interdit, de ce qui est en contradiction avec l'idée de l'homme? Pour nous faire oublier ce que cette thèse a d'étrange pour la raison et de froissant pour le cœur, Schleiermacher en appelle à l'expérience du chrétien. Le fait de la conversion place-t-il l'homme à l'instant même dans un état parfait de sainteté? Tout le monde sait que non: le péché se fait toujours sentir, à un degré moindre peut-être et avec des suites moins graves, mais enfin il existe, et Dieu veut qu'il existe, car le chrétien est son œuvre; et Dieu a de bonnes raisons pour laisser subsister le péché à côté de la grâce, car par la lutte contre les recrudescences de la chair le chrétien arrive à apprécier à leur juste valeur les dons de la grâce et les mérites du Sauveur. Dieu ordonne au chrétien d'être saint; lui en donne-t-il aussi les forces nécessaires? Il le pourrait, mais il ne veut pas. Il ne verse que graduellement la nouvelle vie en son sein, car l'homme

[1] § 71. — [2] § 80, 4.

serait-il capable de supporter une transformation plus subite? Eh bien, si Dieu, sans déroger à sa sainteté, veut que le péché demeure dans le chrétien pour que celui-ci arrive à mieux connaître la rédemption, n'a-t-il pas de même pu décréter que la péché soit dans le monde, pour que les hommes arrivent tous à rechercher la grâce, dont tous ont besoin et à laquelle tous arrivent nécessairement tôt ou tard? Si, sans injustice de sa part, Dieu refuse de donner au chrétien lors de sa conversion la plénitude de la vie nouvelle, parce que celui-ci ne la supporterait pas, n'a-t-il pas pu refuser à l'humanité lors de la création la plénitude des forces morales, parce que celle-ci n'en était pas encore digne? — Ce qui est possible est réel : Dieu a voulu de toute éternité la rédemption, il a donc aussi voulu de toute éternité le péché, sans lequel il n'y a pas de rédemption. Dieu a décidé que l'œuvre de la création de l'homme ne s'achèverait qu'avec l'avénement de Jésus et que par lui seulement l'humanité arriverait en possession de toutes ses facultés. Il n'a donc pas cru devoir donner au premier Adam l'Esprit, qui ne devait faire que dans la personne du second son apparition dans le monde. Il a laissé à dessein un vide dans l'organisation morale de l'homme naturel, il l'a disposé de façon à ce que la volonté restât toujours en arrière de la raison et que d'abord la conscience de Dieu n'eût pas d'influence sur lui. Dieu a voulu le péché, en vue de la grâce, le mal comme condition du remède[1].

Mais, encore une fois, qu'est-ce que le péché? Ce n'est pas, comme on l'a défini, l'opposition contre la volonté de Dieu; un tel péché est l'endurcissement, état

[1] § 80, 81, 89.

moral qui n'est pas humain[1]. Ce n'est pas un dérangement de l'ordre naturel, car l'ordre du monde exige, au contraire, le développement lent et successif des forces créées[2]. Le péché est un défaut, l'absence du sentiment religieux, un vide, une imperfection, le non-être du bien; en d'autres termes, le mal n'existe pas en réalité. Sa réalité, c'est le bien[3]; car si l'idée de Dieu n'était pas dans l'homme, son état actuel serait l'état normal. Le mal n'est que dans la comparaison, il n'est rien en lui-même. Il n'est pas une idée créatrice de Dieu, il n'existe pas pour Dieu, et en ce sens Dieu n'en est pas l'auteur. « Nous lisons que Dieu dit: Que la lumière soit! ainsi c'est la lumière qui a été créée par le Verbe divin; les ténèbres, qui ne sont que le défaut de la lumière, ne sont point son ouvrage. Il en est ainsi du mal: le mal est toujours ce qui n'est pas fait, ce dont le Verbe se propose seulement de faire quelque chose. Les actions, les penchants dans lesquels le mal se manifeste sont, il est vrai, réels et accomplis, ils le sont grâce au Verbe, sans lequel rien ne peut subsister; mais ils ne forment pas eux-mêmes le mal. Le mal, c'est que ces déterminations ne sont pas soumises à l'esprit de Dieu; en tant que mauvaises, elles sont non réelles et non accomplies[4]. » Ce qui est réel, ce qui provient de Dieu, c'est la conscience, qui nous représente notre imperfection naturelle comme un dérangement de la nature, le retard inévitable dans

[1] P. 440.

[2] P. 455.

[3] *Das Böse ist nur an dem Guten*, p. 447.

[4] *Sermons de Schleiermacher*, IV, p. 9.— Rappelons-nous ici la définition réformée: *Peccatum non est actio, sed defectio actionis.* Heppe, *o. c.*, p. 239.

le développement de notre vie religieuse comme une faute et une dépravation, le manque comme un vice. Dieu nous a organisés de la sorte pour nous faire prendre en horreur notre état naturel; il nous a donné la conscience pour nous faire rechercher le salut[1]. Parce que notre état primitif ne doit pas durer, la conscience nous dit qu'il ne doit pas être. Une disposition ne devient péché que parce que Dieu nous la reproche, pour nous la faire quitter; et en ce sens on a raison d'attribuer à Dieu l'origine réelle du péché[2].

4) *Le péché dans la théosophie.*

Les systèmes que nous avons pris jusqu'ici en considération, si divers que soient leurs points de départ, aboutissent tous à nier la réalité du péché. Mais tandis que Leibnitz et Hegel font du péché une simple limitation comprise dans l'idée même d'une créature finie et individuelle, Schleiermacher proclame en théologien chrétien la sainteté absolue de Jésus, et par là la possibilité d'une vie humaine intacte du péché. «Parce que, dit-il, nous reconnaissons en Jésus le phénomène d'une conscience religieuse qui s'est développée depuis le moment de son apparition sans obstacle, sans arrêt, sans défaillance jusqu'au plus haut degré

[1] *Dogmatique*, § 83.

[2] Comp. sur la doctrine de Schleiermacher les thèses de M. Bonifas, 1865, et de notre savant ami M. J. Lickel, 1867. — Une théorie semblable a été développée par M. Ed. Scherer dans son article déjà cité sur le péché. Par ex. p. 342: «*A l'opposition de ce qui doit être et de ce qui est, il suffit de substituer l'opposition du commencement et du but, de la réalité et de son idéal.*» P. 343: «*Le péché est l'initiation à la vie spirituelle.*» Voy. au t. IX de la *Revue* les répliques de MM. Chavannes, Durand et Colani.

de puissance, nous convenons que l'insubordination de la chair n'est pas la condition nécessaire d'une vie humaine, et nous ressentons le péché non comme un moindre bien, mais comme un dérangement de la nature. Avec un sentiment religieux aussi vif que celui de Jésus, l'humanité aurait pu se développer saintement depuis le premier homme et arriver par elle-même à la pureté morale absolue que nous admirons en Jésus: le péché était évitable[1].» Cet aveu n'empêche pas Schleiermacher de proclamer, comme nous l'avons vu, que le développement de l'humanité dut nécessairement être l'inverse du développement de Jésus; mais enfin il déclare que, considérée en elle-même, l'idée du péché n'est pas inséparable de l'idée de l'homme; c'est un grand pas de fait et une réfutation partielle de la spéculation philosophique.

La théosophie, à laquelle nous conduit maintenant le cours de nos recherches, est la spéculation basée sur les données de la révélation. Dans cette méthode la raison, lasse d'abstractions et de formules vides, et pleine des réalités du christianisme, s'élève à Dieu, et prenant Dieu pour point de départ et la révélation pour guide, cherche dans l'histoire divine, qui fait le contenu de l'Évangile, la réponse à tous les mystères. C'est ainsi que dès le premier siècle de l'Eglise la spéculation s'empara des faits prêchés par les apôtres, les généralisa non sans leur faire violence, et les appliqua aux grands problèmes théologiques et cosmologiques qui tourmentaient alors plus que jamais les esprits. La chute devint le principe de la création, le Rédempteur principe universel d'ordre et d'unité,

[1] *Dogmatique*, § 68, 3.

l'Esprit saint principe de science absolue, dans ces grands systèmes gnostiques qui embarrassent aujourd'hui la science autant qu'à leur origine ils scandalisèrent l'Église. Il est assez difficile comme on sait de démêler dans ce que les auteurs ecclésiastiques nous ont transmis des doctrines gnostiques ce qui appartient aux maîtres de ce que les disciples ont ajouté, ce qui fut leur opinion véritable de ce qui est symbole et forme populaire. Cependant nous trouvons là déjà les deux faits caractéristiques, qui nous ont engagé à assigner à la théosophie une place à part dans cet aperçu sur l'histoire de la doctrine du mal moral. D'abord le péché est bien réel pour eux, puisqu'ils l'identifient avec la matière, puisqu'ils enseignent qu'il y a des hommes naturellement mauvais, des êtres dont le mal forme la substance, et qui, incapables d'être sauvés, sont voués à une destruction finale[1]. Les systèmes gnostiques qui ne se sont pas prononcés pour le dualisme, voyant toutes choses en Dieu, ont dû chercher en Dieu aussi une cause du mal, aussi réelle que le mal lui-même, et c'est là le second trait particulier à cette manière de voir. Dans la Gnose de *Valentin*, Dieu, mû par une nécessité intérieure, engendre les Éons, le monde des idées prototypes; il ne révèle qu'au premier après lui son être; le Silence, compagne sévère de l'Abîme éternel, le cache obstinément aux autres Éons. Cependant ceux-ci sont devorés d'impatience de voir Dieu leur père, et l'impatience grandit avec la distance qui les sépare de lui. La dernière, dans la chaîne, la Sophia, entrevoyant dans un lointain auguste la lumière

[1] Voy. par ex. Iren., I, 7.

incréée, brûle de s'unir à elle et de partager sa puissance; elle s'élance, mais sa téméraire tentative ne fait que porter le trouble au sein des Éons. Survient le premier Rédempteur, le Horos, qui, pour pacifier le Pléroma et remettre la Sophia à sa place, sépare d'elle son coupable désir et l'expulse du monde des dieux. Ce désir (ἐνθυμήσις), ce fruit avorté (ἔκτρωμα), chaos informe, être misérable, fécondé dans la suite par quelques germes divins, donne naissance au monde, à ce grossier mélange d'esprit et de matière. Ainsi le monde actuel avec ses imperfections et ses maux provient d'une rupture au sein même de la nature divine; il est la contradiction immanente en Dieu, ou l'opposition de l'absolu contre lui-même, devenue réelle, concrète et sensible[1].

Après des siècles ces conceptions surgissent de nouveau dans l'esprit d'un modeste artisan de la Silésie, profond, hardi et poétique comme les Gnostiques, dont sans doute il ignorait jusqu'au nom. Quoique bien plus au fait de la doctrine chrétienne, *Jacques Böhm* cherche cependant, comme eux, la racine du mal dans la nature divine elle-même, et c'est même là l'idée fondamentale de son curieux système. Sans hostilité et contrariété, dit-il bien souvent, il n'y a ni vie, ni joie, ni science. Il en est ainsi dans le monde, il faut donc qu'il en soit de même en Dieu. Dieu ne peut révéler son amour s'il n'y a rien qui soit opposé à l'amour et dont l'amour puisse triompher. Il ne pourrait se connaître s'il n'y avait quelque chose qui lui résiste, qui entrave et repousse son action et l'oblige

[1] Baur, *Die christliche Gnosis*, p. 131 et suiv. *Christl. Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*, p. 197 et suiv.

à faire un retour sur lui-même. Il y a donc dans l'essence divine des différences. Il y a d'abord en lui sa nature, le fond ou noyau caché de son être, le principe sombre, dur, anxieux du mal; ce n'est pas là Dieu lui-même, mais la matière dont il est formé, l'élément secret qui fait de lui un Dieu ardent et jaloux. Le vrai Dieu c'est le second principe, le Fils engendré dans les angoisses et les ténèbres de la nature divine, le principe de lumière et d'amour qui vient porter la joie et la paix dans le sein de Dieu, et auquel se joint le troisième élément divin, l'Esprit créateur. Ainsi Dieu est à la fois la source et l'unité de tous les contrastes; les sept Esprits primordiaux qui produisent toutes les dissonnances et toutes les harmonies habitent en lui et partent de lui. Le Dieu unique se manifeste sous deux attributs: il agit dans les méchants comme Dieu irrité, dans les bons comme Dieu d'amour[1]; la volonté qui règne dans l'enfer et celle qui se révèle au ciel sont identiques au fond; le ciel et l'enfer se touchent et se tiennent comme le jour et la nuit, et l'enfer est le soubassement du ciel, la colère le fondement de l'amour. Dieu est tout, le bien et le mal, le ciel et l'enfer, la lumière et les ténèbres; et si, comme principe d'amour, il n'a jamais voulu et créé que le bien, dans sa profondeur mystérieuse il avait éternellement prévu et prédisposé le mal. Mais tout contribue à sa révélation, et tandis que les anges chantent son amour, les démons par leurs cris glorifient sa justice. — Ce fut Lucifer, l'un des trois archanges, qui, par sa défection, déchaîna le torrent de feu de la

[1] Luther aussi distinguait, comme on sait, entre le Dieu caché et le Dieu révélé.

colère. Il avait en lui les trois principes qui constituent la trinité; mais parce qu'il se détacha de l'amour de Dieu, le principe sombre devint seul actif en lui, sa sphère s'enflamma, le feu changea le cristal pur en une matière dure, opaque et amère; le monde devint l'empire de la mort. Dieu ne put empêcher cette œuvre de destruction, il avait affaire à un aussi puissant que lui. Cependant ce principe hostile du mal c'est Dieu lui-même, il gémit et languit dans la prison de la matière, il tend à renaître à la vie, et le fruit de ses efforts est la nature actuelle. Au plein de la lutte naquit l'homme, le couronnement de la nature. Il appartenait à la fois à trois règnes, dont chacun voulait le posséder en entier, à l'enfer, au monde, au paradis. Les deux premiers s'unirent pour le vaincre; il succomba, l'élément supérieur ou la Vierge céleste se sépara de lui, et le laissa terrestre, sensuel et misérable comme nous le voyons aujourd'hui. Cette seconde chute fut aussi nécessaire que la première, quoiqu'elle n'eût pas des suites aussi graves[1].

L'héritier de J. Böhm fut *Schelling*. Dans une étude spéciale sur l'origine du mal[2], il reproduit les idées du philosophe de Görlitz dans une forme moins mythologique et en serrant de plus près les difficultés. Voici son argumentation. La liberté est la faculté de faire le bien et le mal. Or de deux choses l'une : ou bien la liberté provient de Dieu, alors elle n'est pas réelle,

[1] Comp. sur ce système Baur, *Die christl. Gnosis*, p. 557 et suiv. Sigwart, *Das Problem des Bösen*, p. 173 et suiv. Albert Peip, *Jac. Böhme*, p. 16 et suiv.

[2] *Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*, 1809. Nous citons d'après cette première édition.

l'activité toute-puissante absorbe l'activité individuelle; ou bien elle a une racine indépendante de Dieu, et tous ceux qui admettent que le bien et le mal sont des réalités se décideront pour cette seconde alternative[1]. La cause du mal est indépendante de Dieu, et cependant elle n'est pas en dehors de Dieu, ce serait le dualisme. Qu'est-ce qui est en Dieu sans être Dieu lui-même, distinct et à la fois inséparable de lui? c'est *le fond* ou *le fondement* (*der Grund*) de l'être divin, la source et la condition de son existence[2]. Car une personne est un esprit uni à une nature; Dieu lui-même serait l'indifférence et le néant absolus sans une base indépendante, une nature éternelle. Sa vie personnelle jaillit éternellement de cette dualité de principes: la nature en lui agit sur l'esprit, s'y réfléchit et y fait naître l'intelligence ou le Verbe divin; le Verbe sollicite à son tour la nature et la pousse à créer. Chaque être qui sort ainsi de Dieu porte en lui la même dualité; à côté de la raison, qui est de Dieu, il contient un élément sombre, irrationnel, indéfinissable, — la volonté propre[3]. Dans l'homme, l'union des deux principes est dissoluble, et c'est là ce qui le distingue de Dieu et des créatures inférieures. Il peut rester dans le centre divin de la volonté universelle, mais aussi s'en isoler et vivre pour lui seul; il peut s'opposer à Dieu en s'appuyant sur sa nature, comme il peut résister à la nature en se basant sur l'intelligence, il peut choisir entre le bien ou le mal[4]. — Le mal n'est pas resté une possibilité, il est devenu réel, parce qu'il est nécessaire pour la manifestation de l'amour de Dieu[5]. Dieu laisse agir la puissance téné-

[1] P. 424. — [2] P. 431 et 481. — [3] P. 436. — [4] P. 438. — [5] P. 451 et suiv.

breuse de la volonté fondamentale, et par elle l'homme se particularise, se constitue sur la périphérie au lieu de se donner au centre, et essaie de se créer un domaine à lui et un bonheur égoïste, — vaine tentative; car tout ce qui est en dehors de Dieu est mensonge, ténèbres et néant. Il fallait qu'il en advînt ainsi, il fallait que la volonté fondamentale[1] se détachât de la volonté d'amour, pour que l'amour, sortant comme le soleil des ténèbres de la contradiction, pût déployer sa magnficence. Le principe qui donne naissance à la personnalité divine se transforme dans l'humanité en principe du mal pour devenir là aussi le germe et le point de départ d'un développement supérieur. Dieu agit d'abord comme nature, avant de se manifester comme amour[2]. Son œuvre primitive fut une humanité informe, divisée, sensuelle, jusqu'à ce qu'enfin l'Esprit vînt en Jésus s'unir à la nature. En Jésus, Dieu se réconcilia avec lui-même, et d'un chaos nouveau, de la *turba gentium* qu'on appelle la migration des peuples, surgit une nouvelle, la vraie humanité. — L'homme est libre, le péché est volontaire, — mais comment se fait-il que l'homme ressente maintenant et dans tout le cours de sa vie actuelle le mal comme une détermination de sa nature, comme un joug qu'il subit? C'est qu'il a pris la funeste résolution ailleurs que sur cette terre et avant sa naissance, dans sa préexistence immatérielle, dans son essence intelligible, en dehors du temps et de l'enchaînement des causes. Là il a choisi sa manière d'être physique et morale; là il s'est déterminé lui-même, non pas, il est vrai, arbitrairement, au gré du hasard,

[1] *Der Wille des Grundes.*
[2] P. 458.

mais d'après la loi de son être et selon sa nature intelligible. Car être libre, c'est être soi-même et agir d'après les lois de sa nature; la liberté et la nécessité sont identiques[1]. Tout ce qui existe découle de la nature de Dieu avec une nécessité absolue[2], et Dieu ne peut contredire sa volonté naturelle, il ne peut que la vaincre et soumettre par la magie de sa bonté. Par cette volonté primitive, principe de la multiplicité et du particularisme, l'homme se donne dans l'éternité le caractère individuel et égoïste qu'il porte dans le temps et qu'il subit jusqu'à ce que Dieu lui-même le fasse rentrer dans l'unité bienheureuse de son amour[3].

Abandonnant au lecteur le travail facile et intéressant de comparer entre eux les systèmes de Böhm et de Schelling, nous nous hâtons d'arriver à l'œuvre de *Richard Rothe*, à cette Éthique qui est l'expression la plus mûrie et la plus complète de la pensée théosophique et peut-être le produit le plus grandiose de l'esprit spéculatif moderne. — En publiant son ouvrage, Rothe avait une ambition, celle de faire sortir la théologie systématique de l'ornière dans laquelle elle était enrayée depuis Schleiermacher et de l'introduire dans ces nouveaux domaines dont les Böhm et les Œttinger avaient été les aventureux pionniers. En effet, nous le voyons dépasser avec succès, sur des doctrines capitales, le point de vue restreint de Schleiermacher. Tout d'abord il combat vivement son idée négative du péché. Le mal

[1] P. 465 et suiv. — [2] P. 484.

[3] P. 477. Nous renvoyons le lecteur, pour les développements ultérieurs donnés par Schelling à cette théorie dans sa *Philosophie de la révélation*, à l'intéressant travail de M. A. Weber sur la philosophie religieuse de Schelling, 1860. — La solution de Schelling est adoptée avec de légères modifications par Sigwart, *Das Problem des Bösen*, 1840.

n'est pas pour lui = moins bien, un non-être, un retard dans le chemin de la perfection; il est en réalité, non pas seulement dans notre conscience, un dérangement du développement de l'homme, une perversion de la volonté, une véritable insurrection contre Dieu[1]. Le mal n'est pas une forme imparfaite, un accident du bien; il a son existence indépendante, un développement, des lois, une histoire. Il peut se consolider, se fixer, se donner un corps, une forme concrète. Le mauvais esprit que le péché produit est tout aussi réel que le bon esprit qui émane de la vertu[2], et Dieu est obligé de détruire par une action spéciale ces créations immorales qui sont, dans l'ordre éthique, ce que sont dans l'ordre physique les organismes monstrueux, les ébauches grossières qui signalent les transitions.

Progrès aussi dans la notion de la divinité. Dieu qui, chez Schleiermacher, ne pense que ce qu'il crée, chez Rothe se pense et se connaît. Celui que Schleiermacher définit la négation de toutes les différences, la neutralité ou l'indifférence absolue, a ici une vie intérieure infinie, des attributs, une nature éternelle riche en formes et pleine de contrastes qu'il produit et accorde sans cesse. Esprit vivant uni à une nature vivante, ce Dieu est bien une personnalité[3] à côté de laquelle peut subsister une volonté créée indépendante. Aussi Rothe n'hésite-t-il pas à admettre la liberté. Schleiermacher, on le sait, avait abandonné le dogme de la création pour celui de la conservation, — Rothe fait juste le contraire. Selon lui, le monde a obtenu du créateur une

[1] *Éthique théologique*, II, p. 214; p. 432 (1re édit.).
[2] § 485, 1re édit. — [3] § 8 et suiv.; 2e édit, § 28 et suiv.

indépendance relative, il vit en dehors de Dieu, se soutient par ses propres forces et se conserve lui-même. Dieu surveille le jeu des forces créées; il fixe la marche générale, les grands contours et le but final du développement du monde, abandonnant le détail à la liberté humaine, dont les déterminations sont tellement arbitraires que Dieu ne les prévoit même pas[1]. Car les actions humaines ne sont jamais entièrement prédéterminées par le caractère ou la disposition morale de celui qui agit[2]. Il y a toujours, souvent il est vrai à un très-faible degré, possibilité de faire autrement, et Dieu ne fait violence à personne; il détruit plutôt que de contraindre la volonté qui lui résiste obstinément.

Et cependant voici venir des restrictions à la liberté divine et à la liberté humaine, qui nous ramènent du coup à la regrettable théorie de Schleiermacher. Il y a en Dieu une nécessité, dit Rothe avec les théosophes ses prédécesseurs, il a besoin de créer, parce qu'il a besoin d'aimer. De toute éternité il produit des mondes, comme la lumière projette des ombres[3], et la puissance intérieure qui le force à créer l'oblige aussi à créer d'une certaine manière. Que cherche Dieu quand il crée? un objet de son affection, un autre lui-même, — c'est un idéal, car un digne objet de l'amour divin serait un second Dieu, être à jamais irréalisable[4]. Dieu crée donc à l'infini, et son œuvre progresse indéfiniment. Ce qu'il produit en premier lieu lui est naturellement le plus opposé, c'est la matière; ce qu'il cherche en dernière fin, c'est l'esprit, qui lui est consubstantiel; les esprits seuls s'unissent et s'aiment.

[1] § 42; 2e édit., § 54. — [2] Comp. p. ex. I, p. 179; 2e édit., p. 349. — [3] § 28; 2e édit., § 40. — [4] § 31; 2e édit., § 44.

Pour arriver de la matière à l'esprit, Dieu tire par son action créatrice du chaos primitif des formations de plus en plus parfaites; arrivé à l'être personnel, il cesse d'exercer sur le développement du monde une influence directe, et charge l'homme du soin de continuer son œuvre, c'est-à-dire de spiritualiser la matière[1]. Si l'homme s'acquitte de cette tâche, s'il impose à la matière en lui et autour de lui, aux passions du corps comme aux forces de la nature, les lois de la raison, son développement est moral, et s'il est vraiment moral il est aussi religieux, car à mesure que l'homme devient esprit, Dieu se communique à lui, vit et agit en lui[2]. — Mais le développement normal n'est pas le développement naturel. En réalité, l'homme est l'esclave de la matière qu'il devrait dominer; il se laisse d'abord entraîner par les passions du corps, ce qui le rend sensuel; ensuite il souffre que son corps devienne une barrière entre lui et autrui, ce qui le rend égoïste; enfin, parce qu'il persiste à maintenir ce qui le sépare de Dieu, il est impie. Le péché est cette prédominance du principe matériel[3], et le péché est inévitable. Le premier homme ne pouvait manquer d'y tomber, car aucune éducation ne le prémunissait contre les attraits des sens[4]. Par lui la matière s'émancipa; et maintenant la sensualité a toujours les devants sur la raison. Chaque homme qui naît d'une opération matérielle commence par être une créature purement matérielle; ses facultés personnelles, quand enfin elles se présentent, se trouvent dépassées et paralysées par la vie sensuelle; l'homme est nécessairement pécheur[5], et Dieu

[1] § 77 et suiv.; 2e édit., § 81 et suiv. — [2] 2e édit, t. I, p. 460 et suiv. — [3] 1re édit., § 475 et suiv. — [4] 1re édit., t. II, p. 211. — [5] § 495.

a voulu le péché, parce qu'il a dû vouloir la matière[1]. — Aussi l'homme n'est nullement responsable du mauvais penchant qu'il reçoit en naissant et de la dépravation qu'il partage avec tous. S'il lui est impossible de mettre les sens à leur place, il peut du moins leur faire une certaine opposition; il dépend de lui d'être plus ou moins mauvais, et c'est de ce degré de corruption qu'il est responsable[2]. Jamais cependant l'homme naturel ne parvient par lui-même à une vie vraiment morale; l'humanité abandonnée à elle-même devient au contraire de plus en plus le domaine du mauvais principe. Le salut vient d'une nouvelle action créatrice; il vient de celui qui, né de l'esprit, non de la chair, sut le premier vaincre les sens, produire par une vie sans tache un esprit pur et saint et réaliser ainsi l'idée de l'homme.

Rothe n'a donc su réfuter qu'à moitié le déterminisme de Schleiermacher. Il se rapproche encore plus que lui de la manière de voir de Platon, et la spéculation finit comme elle a commencé, par le dualisme entre Dieu et la nécessité, c'est-à-dire, en fin de compte, par un aveu d'impuissance.

2. LA CULPABILITÉ.

1) *En général.*

L'état actuel de l'humanité est naturel, nécessaire, avantageux et de tout temps voulu par Dieu, — c'est là la thèse commune à tous les penseurs que nous avons fait passer devant les yeux du lecteur. Cependant l'ordre dans lequel nous avons laissé se succéder

[1] II, p. 206. — [2] § 500 et suiv.

ces différents systèmes, montre chez eux un progrès notable vers une théorie plus conforme à la foi chrétienne. Tandis que la philosophie fait du péché une imperfection inséparable de l'idée de l'homme, Schleiermacher proteste contre cette pensée au nom de ce qu'il y a de plus essentiel dans les convictions chrétiennes, au nom de la sainteté de Jésus. Que la raison naturelle ne puisse se faire une idée d'un développement moral et saint, nous ne le contestons pas; — le chrétien, lui, a devant les yeux une vie pareille! C'est une vie humaine, — Jésus ressent comme nous l'impulsion des instincts, le besoin du bien-être; il n'ignore ni les charmes ni les souffrances du travail moral intérieur; il lui faut comme à nous une sollicitation pour déployer ses facultés, un milieu pour les faire fonctionner; il progresse du bien moindre au bien supérieur, et en progressant il se transforme, il devient dans la suite ce qu'il n'a pas été d'abord, — vie riche et fortement sentie, complète autant que le permettaient les circonstances et que l'exigeait la mission, pleine de péripéties dramatiques et de surprenantes nouveautés, — vie pure néanmoins, car les instincts ne surgissent que pour être aussitôt soumis à la volonté divine, le progrès est normal et continu, sans arrêts, sans rechutes; la volonté du bien est toujours à la hauteur des séductions, et la lutte n'est douloureuse qu'une fois, lorsqu'à l'apogée de la souffrance les ressorts moraux ont leur plus grande tension et qu'avec la dernière attaque du mal la volonté se sent arrivée à son plus haut, à son dernier effort. Imperfection, individualité et péché ne sont donc point synonymes, le mal n'est pas un facteur indispensable du bien, le bien est sus-

ceptible de se développer sans se renier et sortir de lui-même, la résistance extérieure suffit à produire la vigueur du caractère, la manifestation de la vertu et le progrès moral, et une vie qui procède de perfection en perfection, de clarté en clarté, n'est pas pour cela vide, monotone et sans effet[1].

Avec les théosophes nous avons conquis un second point fort important, la réalité du péché. Certainement une action mauvaise ne diffère pas matériellement d'une bonne action, et le mal ne se trouve que dans la relation avec le but et l'intention. Il n'en est pas de même de la détermination. L'orgueil et la haine par exemple, n'est-ce que le manque d'humilité et d'amour? Aussi bien pourrait-on dire que la charité et l'humilité ne sont que le défaut de haine et d'orgueil! Non, nous avons là des qualités positives de la volonté, des formations anormales qui vivent de leur propre vie, qui grandissent par leur propre force[2] et qui se transmettent comme les particularités des fonctions physiques et comme les qualités de l'esprit. Si le bien est, et si le mal n'est pas, y-a-t-il entre le bien et le mal une opposition réelle?

Mais que répondrons-nous à ceux qui, tout en affirmant la réalité du mal, prétendent qu'il fut nécessaire, à ceux qui, afin d'expliquer pourquoi le monde est en contradiction avec la volonté divine, ne craignent pas de dire que Dieu fut obligé de le faire ce qu'il est?

L'idée d'un Dieu qui, en créant, obéit à une nécessité quelconque, répugne profondément au sentiment chré-

[1] « Le péché ne peut être inséparable de la notion d'homme, puisque Jésus a été sans péché.» M. Colani, *Revue*, t. IX, p. 320.

[2] Jacq. I, 14 et suiv.

tien. Le chrétien sait qu'il est une idée éternelle de Dieu, car le rapport d'amour dans lequel il se trouve avec Dieu n' a rien à redouter du temps; il se considère néanmoins comme un être contingent, car l'amour que Dieu lui porte est une manifestation libre de sa bonté, Dieu n'avait pas besoin de lui ni pour pouvoir aimer, ni pour pouvoir se connaître; son existence a donc une racine éternelle en Dieu; sa raison d'être n'est ni la volonté du Créateur ni une nécessité en lui. Le chrétien sait de même qu'il est indépendant de Dieu, il a sa perte ou son salut en sa main; néanmoins il sent qu'avec tout ce qui existe il n'est pas sans Dieu et vit de lui seul; sa liberté a donc une base qui n'est pas Dieu le créateur lui-même et qui cependant n'est pas en dehors de Dieu. De là le chrétien conclut à la Trinité : Dieu n'est pas l'indifférence et l'arbitraire absolus, il a une nature; il a en lui le type éternel du monde, et une éternelle tendance à créer; et cependant le monde est contingent; donc la nature de Dieu est une triple liberté.

Ainsi le chrétien fonde sa notion de Dieu sur les faits intimes de son expérience, et c'est la bonne méthode: nous ne connaissons Dieu que tel qu'il se révèle à notre conscience. Toute définition qui froisse ces faits, les seuls dont nous ayons une certitude absolue, est donc d'emblée à rejeter. — Nous n'avons ici qu'à nous occuper des rapports de Dieu avec le péché, et voici à ce sujet les affirmations de la conscience.

Le sentiment du péché est aussi le sentiment de la culpabilité du péché[1].

[1] Comp., sur la culpabilité, J. Müller, I, p. 257 et suiv; Thomasius, I, p. 289 et suiv.; 349 et suiv.; Nitzsch, *o. c.*, p. 238 et suiv.

La conscience ordonne le bien sans restriction : Tu dois ! Elle interdit de même le mal : Tu ne dois pas ! et elle impose à chacun ce jugement absolu, de sorte que nous n'avons que l'alternative ou de la déclarer illusoire ou de l'accepter dans toute sa sévérité : il n'est pas permis de la respecter à demi. Aux yeux de la conscience, le péché n'est pas un bien moindre, une imperfection, une phase inférieure de la vie personnelle, il est ce qui ne doit pas être, ce qui est opposé au bien, ce qui contredit la loi morale et répugne à l'idée de l'homme[1]. Et la conscience est seule juge en ces questions, nous n'avons pas le droit d'en appeler à un autre tribunal; toute théorie qui établit que le mal doit être à un titre quelconque, se heurte et se brise contre cette autorité sacrée par-dessus toutes. Que la raison, habituée par l'étude de la nature à chercher à toute chose une loi et un but, aspire à étendre son procédé aux déterminations personnelles de l'homme, qu'elle trouve là aussi à chaque phénomène sa raison d'être, sa nécessité et son opportunité, qu'elle fasse ainsi de l'éthique une continuation de la physique, nous le concevons sans peine, et nous n'aurions rien à redire à ses prétentions, si la conscience n'était pas. Mais la conscience trace dans le monde autour d'elle un cercle infranchissable : au dedans règne la liberté, au dehors les lois inviolables de la nécessité ; au dehors se bercent les flots tranquilles de la vie naturelle, au dedans grondent les orages de la vie morale; au dehors tout est à sa place, tout est juste et utile, au dedans le bien seul est légitime, le mal est un élément de trouble et de désordre impitoyablement condamné. — Il est témé-

[1] Pécher, en grec, en hébreu, comme en latin, signifie *manquer le but.*

raire de dire que, puisque Dieu a créé le monde, il a créé aussi le mal, car que sait la raison de la causalité divine? Il est au contraire juste et logique de conclure que, puisque la conscience condamne le péché, Dieu aussi le rejette et l'exclut et qu'ainsi il n'en est pas l'auteur; car comment connaissons-nous Dieu, si ce n'est par la conscience?

Mais il y a plus. La conscience ne nous dit pas seulement que nous avons mal agi, elle nous accuse d'avoir, par le péché, démérité de Dieu. Nous avons, par notre action, lésé non-seulement l'ordre des choses consacré par la loi morale, mais Dieu lui-même, l'auteur de cette loi; il est en droit de nous en demander compte, nous lui sommes redevables d'une réparation. Même quand le dérangement produit dans le monde par le péché a cessé, même quand l'homme a pris la résolution de ne plus retomber dans la même faute, sa conscience lui dit que l'action passée est toujours encore présente aux yeux de Dieu, dont la sainteté en a été d'abord atteinte[1]. Le péché est une dette[2], une coulpe; le pécheur est coupable[3], il se trouve sous le coup du mécontentement, de la colère de Dieu[4].

[1] La coulpe porte en soi le témoignage qu'elle est irrévocable. Ce qui est fait est fait; la détermination accomplie existe : nous resterons éternellement ce que nous sommes devenus par notre propre action.» M. Colani, *Revue*, t. IX, p. 286.

[2] Ὀφείλημα, Matth. VI, 12.

[3] Ἔνοχος, Jacq. II, 10.

[4] Rom. I, 18; III, 9. 19. Gal. III, 10. Jean III, 36. Éph. II, 3. (Les Juifs, qui, comme peuple élu, étaient enfants de l'amour divin, étaient en dehors de cette relation et par eux-mêmes enfants de la colère de Dieu, τέκνα φύσει ὀργῆς, tout comme les Gentils). Nous ne citons pas l'Ancien Testament, il est porté par l'idée d'un Dieu jaloux de son honneur et vengeur du mal.

Aussi longtemps que l'homme n'a pas un sentiment précis du péché, le mal naturel, tout ce qui dans le monde et dans la société entrave le développement normal de son individualité, lui apparaît soit comme une épreuve dont il doit triompher, soit comme un coup du hasard qu'il supporte à contre-cœur ou avec résignation. Avec la foi en l'autorité de la conscience il a perdu le sentiment de la position privilégiée de l'homme dans le monde, il ne voit plus dans l'ordre moral le but et le couronnement de l'ordre naturel; l'homme, suivant lui, marche de pair avec les autres puissances de la nature; s'il essuie un échec dans la concurrence vitale, de quel droit veut-il se plaindre? Celui, au contraire, qui respecte la conscience reconnaît entre les deux ordres une union intime. Celui qui convient de la gravité du péché met nécessairement son état physique en rapport avec son état moral, et voit dans les perturbations de l'un une réaction divine contre la dépravation de l'autre, un châtiment. Et l'Écriture le confirme dans cette manière de voir. S'opposer à Dieu, c'est se séparer de la source de toute vie morale et de toute vie heureuse. Tout ce qui contrarie la vie, depuis le remords, depuis l'affaiblissement des forces morales produit par chaque mauvaise détermination, jusqu'à la séparation douloureuse du corps et de l'âme et les tourments de la vie future, s'appelle *la mort*, et la mort est la punition du péché[1].

Mais le plus grand des châtiments, c'est le trouble intérieur de la conscience, c'est le déchirement et l'angoisse d'un cœur qui se sent séparé de Dieu par

[1] Rom. VI, 23; VIII, 6. 13. Jacq. I, 15.

un abîme, par le souvenir toujours présent de sa désobéissance. Aussi là où le sentiment du péché est vraiment développé, la conscience soupire avant tout après un nouveau rapport avec Dieu. Pour que l'homme puisse commencer une vie nouvelle, il faut que non-seulement la force du péché soit brisée, il faut avant tout que le souvenir du passé soit effacé, que le lien rompu entre Dieu et la créature soit rétabli, il faut la réconciliation et la rémission, et c'est par là que commence la prédication de l'Évangile. Or, si Dieu punit et pardonne le péché, il n'en est pas l'auteur[1]. *Peccati ultor, non peccati autor.*

Certainement la conscience ne parle pas toujours avec cette énergie. S'il arrive, par des circonstances que nous avons prises ailleurs en considération, qu'elle laisse passer le péché sans le faire sentir, il lui arrive non moins souvent de le faire sentir sans en faire souffrir. Si l'homme agit souvent mal sans le savoir, il le sait aussi quelquefois, mais sans regrets et sans remords. Le sentiment de la culpabilité n'en est pas moins réel; il a, comme le sentiment du péché, ses réveils terribles. Un homme ou une génération qui ne croit plus à la culpabilité est en grand danger de perdre le sentiment du péché, et une science spéculative qui contribue, au milieu d'une civilisation dé-

[1] Conf. Aug., art. 19: *De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum.* — Conf. Helvet. post. Art. 8: *Damnamus omnes qui Deum faciunt autorem peccati.* — *Luther's Werke*, t. XI, p. 2222: *Es ist nicht ein zufälliy Ding oder dass der Mensch also von Gott geschaffen wäre, sondern es ist unsere Schuld dass wir Sünde haben, denn weil Zorn da ist, so muss auch Schuld da sein die solchen Zorn verdienet.*

moralisée, à enlever à la conscience son prestige et son autorité, a mal mérité du genre humain[1].

2) *La culpabilité du péché inné.*

Dans une étude d'observation il est de première importance de ne jamais laisser le raisonnement envahir et fausser l'expérience. Notre but est de constater les faits moraux; notre devoir est de maintenir des faits constatés, même lorsqu'ils semblent se contredire et s'exclure, et de ne jamais, par des raisons quelconques, sacrifier l'un à l'autre. Or il y a une manière d'enseigner la culpabilité qui, en nous ramenant droit au Pélagianisme, se met en opposition avec des faits sous l'évidence desquels la philosophie même s'est inclinée. L'homme est coupable, dit cette théorie, mais de ses actions, non de son état; des péchés actuels, non du péché inné. Déjà les théologiens scholastiques avaient nié la culpabilité du penchant naturel qui pousse l'homme au mal. Suivant eux, l'homme naît aujourd'hui absolument comme Adam avait été jadis créé *in puris naturalibus*, c'est-à-dire avec toutes les facultés et toutes les qualités morales requises par l'idée de l'homme, privé seulement de la justice originelle que Dieu donna à

[1] J. Müller, p. 334: *Es ist eines der entscheidensten Symptome einer tödtlichen Krankheit die an dem Herzen unseres nationalen Lebens nagt, dass unser Volk nicht mehr ernstlich an die Strafwürdigkeit der Sünde glaubt.* — M. Colani (*art. c., Revue*, t. IV, p. 178 et suiv.) voit dans la doctrine que nous combattons un fruit de l'affaissement du sentiment moral conduisant en définitive au renversement de la conscience. «Le sentiment de la coulpe est le résumé de notre vie morale, et le supprimer, c'est supprimer celle-ci. Si donc vous croyez en Dieu et au devoir, en un mot à la vie spirituelle, vous ne pouvez pas refuser d'admettre que l'homme est l'auteur du mal....» — Isaïe V, 20.

l'homme après l'avoir créé et qui ne lui est pas essentielle[1]; ce qu'on appelle *péché originel* n'est donc proprement que l'imperfection naturelle de la créature, « le moindre des péchés. » Zwingli aussi ne voulait pas que le penchant inné fût péché dans le sens propre du mot; c'est une langueur dont nous souffrons, une infirmité dont nous avons honte, non une faute dont nous aurions à nous accuser[2]. Cette théorie, qui fut adoptée par les théologiens Arminiens et Supranaturalistes[3], a encore aujourd'hui de nombreux défenseurs[4]. Nous ne sommes pas les auteurs de la dépravation qui nous infeste depuis notre naissance; nous la subissons, nous n'en sommes donc pas coupables. La prédisposition au péché est un état anormal de notre organisme dont nous ne pouvons rien. C'est seulement lorsque nous cédons à son influence, lorsque nous consentons à lui obéir, lorsque nous sanctionnons du sceau de notre liberté notre état moral naturel, que nous devenons pécheurs et coupables. Nous sommes responsables, non de la possibilité, mais de l'actualité du péché.

Pour trouver cette explication satisfaisante, il faut accorder à la volonté la faculté de se soustraire à la domination du mauvais penchant[5]. Si l'homme a ce

[1] Voy. pour cette controverse, Chemnitz, *Examen*, p. 100 et suiv.

[2] *Œuvres*, II, 1, 288: *Erbsünde, ein brest der von im selbs nit sündlich ist.* — Conf. *Carolo V exhibita*, 1530: *Admittere cogimur peccatum originale non proprie peccatum esse*, art. IV.

[3] Comp. p. ex. Döderlein, *Institutio* II, p. 69.

[4] Krabbe, *Lehre von der Sünde und vom Tode*, 1833, p. 159 et suiv. Beck, *Logik der christlichen Lehrwissenschaft*, § 23. Martensen, *Dogmatik*, § 108. Schenkel, *o. c.*, p. 368 et suiv., 439 et suiv. Ernesti, *o. c.*, II, p. 316 et suiv. Durand, *Du péché* (*Revue* IX, p. 111).

[5] Comme le fait par ex. M. Schenkel, p. 399.

pouvoir et qu'il n'en use point, il est clair qu'il est coupable et seul coupable de ses actions. Mais si l'homme a ce pouvoir, il faut admettre qu'il puisse en user, qu'il puisse réagir avec succès contre l'influence pernicieuse de sa nature et se déterminer dans le sens de la loi morale. En ce cas, l'universalité du péché est ou douteuse ou le fait d'un hasard inexplicable. Au contraire, si le penchant s'impose avec une force irrésistible à toute volonté humaine, s'il n'y a pas entre lui et la mauvaise action place pour une détermination vraiment libre, si les péchés actuels sont la suite nécessaire et inévitable de son état normal naturel, de deux choses l'une : ou l'homme n'est pas pécheur, ou le penchant est péché. Si le penchant est innocent, parce qu'il n'est pas voulu, ses conséquences ne sont pas coupables non plus, parce qu'elles sont nécessaires. Comme au réveil de notre raison nous ne devenons personnellement que ce que nous étions déja auparavant naturellement, ou bien nous ne sommes pas coupables de ce que nous faisons, ou bien nous sommes déjà coupables de ce que nous sommes. Or nous sommes coupables : notre conscience, en nous accusant de nos péchés personnels, nous reproche donc indirectement notre péché inné. « L'homme étant coupable de s'abandonner à une disposition à laquelle cependant il ne peut résister, est coupable avant tout d'avoir cette disposition[1]. » — Le seul passage qu'on cite avec quelque apparence de raison à l'appui de cette théorie est Jacq. I, 14 et suiv. : « Chacun est tenté lorsqu'il est sollicité et séduit par sa propre convoitise ;

[1] Goy, *La chute primitive* (*Revue*, t. XII, p. p. 237). Cons. aussi J. Müller, p. 428 et suiv. Philippi, *Glaubenslehre*, 2e édit., III, p. 58 et suiv.

et après que la convoitise a conçu, elle enfante le péché...» Ici le mot ἁμαρτία désigne le péché actuel; est-ce que cela prouve qu'il n'y a pas de péché inné? L'action est appelée péché, la convoitise semble donc innocente, mais elle ne l'est pas, car tenter et amorcer (δελεάζειν) sont l'œuvre d'un mauvais principe [1].

Il y a une manière de limiter la culpabilité, qui s'accommode même — R. Rothe nous en est la preuve — avec la théorie de la nécessité métaphysique du mal. Nous avons constaté que l'homme peut résister jusqu'à un certain point à l'entraînement de la mauvaise disposition, qu'il choisit librement le degré de sa dépravation, qu'il a le pouvoir d'arriver du moins à une justice relative. S'il n'use pas de cette liberté restreinte, n'est-ce pas de cet excès de corruption qu'il est coupable? Ne faut-il pas distinguer des péchés involontaires, suite naturelle de la corruption innée, les péchés qu'il aurait évités s'il avait voulu, et, dans une même action, entre l'influence du mauvais penchant et l'élément de liberté qu'elle renferme, — condamner ici et absoudre là? La distinction est aisée en théorie, mais insoutenable en pratique, car savons-nous toujours au juste dans quelle mesure nous étions libres d'éviter un péché? pouvons-nous faire deux parts de nos actions, deux parts dans chaque action, l'une

[1] M. Schenkel invoque (p. 377, note) deux autres passages: d'après Rom. VII, 8, le péché est mort avant le réveil de la conscience; cela veut dire, suivant lui, qu'il n'existe pas; d'après Actes XVII, 30, Dieu ne prit pas en considération les péchés de l'humanité qui vivait dans l'ignorance du paganisme; cela prouve, dit-il, que les Gentils n'étaient pas coupables. Voilà une exégèse qui ne convaincra personne. — Puisque nous sommes à citer ce savant, nous voudrions bien le prier de nous expliquer ce qu'il dit p. 216: Le péché est ni un être, ni un non-être, mais ce qui ne doit pas être!

pour laquelle nous déclinons, l'autre pour laquelle nous acceptons la responsabilité? Et y eût-il une ligne de démarcation perceptible, la conscience nous défend de distinguer : elle nous reproche l'action mauvaise en entier, non pas en partie seulement; elle condamne non pas seulement certains excès du mauvais penchant, mais ce penchant lui-même. Nous sommes coupables non pas de ceci ou de cela, mais de toute notre manière d'être. Dans les Églises évangéliques, le chrétien demande à Dieu la grâce du péché originel : « Nous confessons, dit la prière liturgique, que nous sommes de pauvres pécheurs, nés dans la corruption, enclins au mal... »

La culpabilité s'étend aussi loin que le péché, et voici la preuve la plus directe et la plus évidente de ce fait. Le mal physique est la peine du péché, mais il ne frappe pas les péchés individuels[1]. Les plus grands maux ne sont pas là où sont les plus grands méfaits; le lot des souffrances qui nous tombe en partage n'est pas en proportion avec nos propres démérites[2]. L'individu souffre non selon ses fautes, mais selon sa position dans l'humanité, selon l'époque, la contrée, la sphère sociale dans laquelle il vit; il est donc puni non comme individu, mais en sa qualité de membre de l'humanité, de ce qu'il est naturellement, non de ce qu'il a commis personnellement. Nous attribuons à la colère divine non pas autant des événements isolés que l'état entier du monde présent, l'opposition déraisonnable des forces inférieures contre les forces supérieures, la résistance insurmontable que

[1] Comp. Schleiermacher, *Dogmatique*, § 77.

[2] Comp. Luc XIII, 1 et suiv.; Jean IX, 3.

la matière oppose à l'esprit, le règne chaotique du hasard sous lequel la nature elle-même semble gémir[1]. Le châtiment est un comme le péché; la peine est universelle, la culpabilité l'est donc aussi[2].

[1] Rom. VIII, 20 et suiv.

[2] Conf. Aug. II : *Docent... quod hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque æternam mortem.* — Art. Smalc. p. 317. — Form. Conc., p. 639 b. — Luther I, 112 : *Die Erbsünde ist die grösste und schwerste Sünde.* — Calvin, *Instit.* IV, 15, 10 : *Jam ob talem corruptionem damnati merito, convictique coram Deo tenemur.* — Quenstedt, II, 60. — Polanus (cité par Heppe, p. 249) : *Concupiscentia mala ex se, etiamsi consensus voluntatis non accedat, est peccatum.*

IV. L'origine du péché.

L'homme naît pécheur, l'homme est coupable du péché, voilà les deux faits que nous avons constatés et examinés dans les études précédentes et qu'il s'agit maintenant de concilier et d'expliquer. Le Pélagianisme nie le premier pour appuyer d'autant plus sur le second. Le panthéisme et les systèmes qui s'y rattachent de près ou de loin rejettent le second et maintiennent le premier. Pour nous les deux faits sont également vrais; nous ne saurions nous résoudre à sacrifier l'un à l'autre, mais est-il possible de les soutenir tous les deux à la fois? Si l'homme est, par sa qualification morale naturelle, porté à pécher, comment l'accuser du péché? s'il est coupable, se peut-il qu'il soit nécessairement pécheur? Il subit le péché, peut-il en être responsable? il en est responsable, ne faut-il pas qu'il en soit l'auteur? Trouver l'origine de la corruption universelle, sans léser le sentiment de la culpabilité universelle, tel est le formidable problème qui se dresse devant nous, tel sera l'objet de cette quatrième et dernière étude[1].

[1] C'est à peu près ainsi que M. Colani pose la question (art. c., *Revue*, IV, p. 276 et suiv.). «Voilà, dit-il en terminant son exposé, un problème très-grave que la philosophie religieuse ne saurait trop se hâter d'aborder, car l'esprit ne peut rester dans le vague et il lui faut absolument une hypothèse qui rende compte du fait avec plus ou moins de vraisemblance» (p. 306).

1. EXAMEN DES DIFFÉRENTES THÉORIES SUR L'ORIGINE DU PÉCHÉ.

1) *Hypothèse de la volonté représentative.*

L'état moral dans lequel l'homme se trouve actuellement précède sa propre détermination; ce n'est donc pas dans sa volonté individuelle que nous en chercherons la cause. Et cependant Dieu n'en est pas l'auteur; il faut que le péché ait pris son origine dans l'humanité même, il faut que dans une période antérieure l'humanité soit déchue par sa faute de sa pureté primitive, et la catastrophe a dû avoir lieu dans la vie du premier homme; comment sans cela le mal serait-il universel? C'est vers le Protoplaste que se reporte ainsi naturellement la pensée du chrétien qui veut comprendre le mystère du péché, c'est dans une chute du premier homme que la théologie voit depuis le commencement l'origine du mal[1]. L'histoire de cette hypothèse est connue; nous la reproduisons dans sa forme la plus développée, dans celle que lui donna la théologie luthérienne du seizième et du dix-septième siècle[2].

Le christianisme est la réintégration de l'humanité dans son état primitif et normal. Le genre humain était donc autrefois dans une meilleure condition. L'homme, quand il sortit des mains de Dieu, était digne de son auteur, sans défaut et plein de perfections sublimes. Il fut créé à l'image de Dieu, Dieu ne lui conféra pas seulement des facultés morales et intellectuelles

[1] Nous renvoyons à notre dissertation latine le lecteur curieux de connaître le premier développement scientifique de cette théorie.

[2] Comp. Schmid, *Doym. der evang. luth. Kirche*, p. 172 et suiv.

qui le plaçaient bien au-dessus de toutes les créatures et lui donnaient sur elles une autorité presque absolue, il le doua de sagesse et de sainteté, il inspira à son cœur l'amour de Dieu et de sa loi; à la conformité formelle qui existait entre l'homme et lui, il joignit la conformité éthique, et c'est cela proprement que l'Écriture appelle la ressemblance divine. L'homme vivait en communion de pensée et de volonté avec Dieu; ses sens ignoraient la violence des passions; ses fonctions physiques s'accomplissaient sans gêne et dans l'ordre le plus parfait. La raison était soumise à Dieu, la volonté obéissait à la raison, et dominait sans effort les instincts et les forces de la nature. Telle était la *justice originelle* de l'homme. Il ne tenait qu'à Adam de persévérer dans cet *état d'intégrité*. Mais, séduit par le mauvais Esprit, il faillit, et sa chute eut de terribles conséquences. Au moment où il transgressa le commandement de Dieu, l'homme subit la peine prédite, il mourut, c'est-à-dire il se vit séparé de Dieu, et sa nature morale fut complétement changée. L'ignorance envahit la raison, la convoitise les sens, la volonté demeura détournée de Dieu et soumise à celui dont elle avait suivi le perfide conseil. Adam resta, il est vrai, une créature raisonnable et personnelle, — en ce sens il continua d'être l'image de Dieu[1], mais il perdit ses

[1] *Si divina imago sumatur pro ipsa essentia animæ, pro intellectu, voluntate et reliquis viribus... pro generali quadam congruentia et* ἀναλογία *qua anima hominis quædam* τὰ θεία *exprimit, ut quod umbram ostendit sacrosanctæ trinitatis, quod incorporea est, spiritualis, intelligens et liberæ voluntatis in rebus suæ potestati subjectis... si accipitur imago pro dominio in creaturas reliquas... pro principiis nobiscum natis quæ sunt tenues quædam reliquiæ imaginis divinæ in mente et voluntate hominis et velut rudera pulcherrimi ædificii... dicendum est imaginem divinam non esse omissam.* Gerhard, IV, p. 289.

prérogatives morales, l'image de Dieu dans le vrai sens du mot. Il devint objet de la colère divine, infortuné et mortel, incapable à jamais de sortir par ses propres forces de ce misérable état. — Les suites du premier péché ne furent pas moins désastreuses pour les descendants d'Adam. La racine fait l'arbre, la source empoisonne le fleuve, un père qui gaspille ses biens lègue aux siens la pauvreté. La postérité du premier homme hérita, avec sa nature, sa misère et sa corruption. Nous naissons tous à l'image de notre père, privés de la justice originelle, enclins au mal [1]. En cet état nous serions déjà dignes de la colère de Dieu; non-seulement les péchés que nous ne pouvons nous empêcher de commettre tous les jours, mais la disposition même avec laquelle nous venons au monde doit nous rendre souverainement déplaisants à Dieu. Mais il y a autre chose qui nous condamne. Adam ne fut pas seulement l'auteur de notre race, son chef naturel; il en fut le représentant, le chef moral. Le genre humain était alors compris dans sa personne. L'alliance que Dieu conclut avec lui, les promesses qu'il lui fit, les ordres qu'il lui donna s'adressaient par son intermédiaire à tous ses descendants. Il fut donc aussi notre interprète lorsqu'il désobéit à Dieu, il agit en notre nom, son péché fut l'action de l'humanité, et l'humanité entière en est responsable. Adam eut en ses mains les destinées de la race dont il devait être le père; il en fit ce qu'elle est, une généra-

[1] Le péché d'Adam s'appelle *peccatum originale originans;* le péché transmis aux descendants d'Adam s'appelle *peccatum originale originatum.* Schleiermacher (I, p. 383) s'est complétement mépris sur le sens de ces termes.

tion corrompue et coupable à la fois[1]. Nous sommes donc sous le coup d'une double imputation, nous sommes deux fois coupables, et parce que nous sommes pécheurs de fait et parce que nous sommes descendants d'Adam[2]. Dieu nous condamne sans même prendre en considération nos propres méfaits, en nous rendant directement solidaires du péché d'Adam. Nous subissons comme individus la colère qui plane sur le genre entier[3].

Aucun dogme ne fut attaqué avec plus d'ardeur, combattu avec plus de violence, rejeté avec plus de mépris que celui-ci[4]. C'est qu'en s'acharnant contre lui le rationalisme y voyait le fondement de la doctrine de la corruption et de la culpabilité universelles. La théologie orthodoxe avait, pour défendre ce dogme, la même raison. Pour nous les faits moraux qui ont nécessité la rédemption sont hors de cause, nous n'avons plus à les prouver, nous avons à les expliquer. Dussions-

[1] *Adam non ut privatus homo sed ut caput totius generis humani peccarit.* Gerhard IV, p. 316. — *Primus homo omnium posterorum voluntates in sua quasi voluntate habuit...* Quenstedt, *Theol. didact. polem.*, II, 111. — *Peccatum Adami quatenus is ut communis parens, caput, stirps et repræsentator totius generis humani spectatur, omnibus ipsius posteris imputatur.* Hollaz, *Examen theol.*, 513.

[2] Imputation directe et indirecte du péché d'Adam, *imputatio immediata et mediata.*

[3] Cette théorie est aussi adoptée par Thomasius (I, p. 306), Hofmann (I, p. 540) etc. Ce fut aussi celle des anciens théologiens réformés (cons. Heppe, p. 228, 245 et suiv.), qui cependant appuient davantage sur l'idée d'une confédération entre Dieu et les hommes, dans laquelle Adam fut le plénipotentiaire de l'humanité. De plus, dans l'opinion de Calvin et de la plupart de ses successeurs, la chute d'Adam était prévue et voulue par Dieu. — La doctrine de l'imputation directe est même symbolique dans l'Église réformée (*Form. cons. Helv.*, art. 10).

[4] Comp. p. ex. Strauss, *Dogm.*, II, 18 et suiv., et les ouvrages déjà cités de Wegscheider, Bretschneider, Chenevière, etc.

nous renoncer à une explication, nous ne renoncerions pas pour cela à soutenir des faits constatés par l'expérience. Nous pouvons donc examiner avec calme et sans crainte, non pas les objections frivoles de l'incrédulité, mais les arguments sérieux que des hommes dévoués au christianisme positif ont dirigés contre cette doctrine[1].

Nous laissons de côté l'argument du déterminisme contre l'idée d'une chute: il fallait que la volonté du premier homme fût déjà corrompue pour qu'il se laissât entraîner, par un grossier mensonge et un faible attrait, à oublier un commandement si exprès de Dieu son bienfaiteur; la séduction eût été sans succès s'il n'y avait pas eu dans l'homme un penchant à se laisser séduire; le premier péché ne se conçoit pas sans une mauvaise disposition antérieure. Nous chercherons plus tard à montrer la possibilité d'un changement dans la condition morale de l'homme. Ici nous avons à considérer les suites funestes que le dogme attribue à la chute du premier homme. Nous demandons d'abord comment il se fit qu'une seule action mauvaise transforma en un instant de la manière la plus effrayante la nature de l'homme. Sans doute une première détermination coupable a des conséquences pernicieuses et incalculables, surtout lorsqu'elle est prise dans un moment solennel, sans passion et sans surprise, par une volonté libre et un esprit lucide. Nous comprendrions si l'on disait qu'Adam eut à lutter toute sa vie contre l'influence de sa première détermination, ou bien que par des chutes répétées il perdit

[1] Comp. Schleiermacher, I, p. 389 et suiv.; Rothe (1re éd.), II, p. 211 et suiv.; J. Müller, II, p. 441 et suiv.

enfin toute force morale. Mais qui nous persuadera que par un seul moment d'oubli Adam se posa pour toujours en adversaire de Dieu, qu'un seul mauvais désir devint du coup et à jamais puissance régnante dans son âme? De nouvelles difficultés surgissent lorsqu'il s'agit d'expliquer la transmission de la nature corrompue et coupable du Protoplaste. Admettons d'abord qu'il ne pouvait naître d'Adam que des hommes dépravés à son image. Pourquoi, en ce cas, Dieu permit-il qu'Adam eût une progéniture? pourquoi n'a-t-il pas préféré mettre fin à sa coupable existence et faire sortir des pierres du désert une nouvelle humanité? Mais était-il inévitable que les enfants d'Adam eussent les qualités morales de leur père? Le dogme dit: Adam ne fut pas un homme comme un autre, il fut le premier, il fut l'auteur de l'humanité; il était l'homme, sa personne était tout le genre humain; en tombant, il corrompit en sa personne la nature humaine entière; en provoquant contre lui la colère de Dieu, il l'attira sur toute l'humanité; les hommes qui sortent de ses flancs portent nécesairement son caractère moral et sont d'avance dans un rapport d'inimitié avec Dieu. Mais un individu, fût-il le premier et l'unique exemplaire du genre, n'est pas le genre même: il peut transformer sa nature individuelle, jamais la nature de son espèce. Les lois qui régissent un genre sont en dehors et au-dessus de la volonté arbitraire de l'individu. Qu'un individu s'écarte de ces lois et qu'il se propage dans cet état anormal, la nature de l'espèce reprend les droits dès cette nouvelle génération. Si la liberté du bien et du mal était faculté naturelle de l'homme comme tel,

Adam pouvait la perdre; mais elle devait infailliblement renaître dans ses descendants; ainsi l'exige la loi naturelle. Il en est de même de l'imputation: le péché d'Adam était son action individuelle, non celle de l'humanité, nous ne pouvons donc en conclure à l'universalité de la coulpe.

Ainsi le simple fait qu'Adam fut le premier de notre race ne prouve rien, il faut y joindre d'autres considérations. Il y a deux moyens de sortir d'embarras, et le dogme penche tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre. Le premier consiste à dire: «Adam ne fut pas un individu, il fut *l'homme universel.* Il unissait en lui toutes les personnalités; toutes les volontés étaient renfermées dans la sienne. Son action fut l'action collective de tous, son péché la chute générale de l'humanité.» Un homme universel, un être en chair et en os qui est l'humanité, une volonté générale dont toutes les volontés particulières qui surgissent dans le cours de l'histoire sont comme des fragments, — ce n'est plus de la théologie, mais de la mythologie[1]! Nous préférons l'autre manière de voir, qui est la suivante: Adam était dans une position privilégiée. Il était *le représentant* naturel de l'humanité, dont il était le patriarche. Il était la tête du corps, le chef, le guide, et en cette qualité il avait des droits particuliers, une influence unique: il disposait du sort de l'humanité, comme un roi dispose de son peuple. L'humanité est une, la faute du chef retombe sur toute la famille, et

[1] Philippi approche évidemment de ces idées monstrueuses lorsqu'il parle d'une action, d'une chute de l'espèce (*Gattungswille*, *Gattungsabfall*). C'est là aussi la solution proposée par M. E. Naville (« *Un acte de l'humanité a corrompu le cœur de l'humanité.* » *Le problème du mal.* 1868, p. 184).

chaque membre assume en naissant sa part de responsabilité. — Il y a certainement une grande idée au fond de cette doctrine de la volonté représentative. Oui, il y a des actions individuelles qui sont des actions universelles. Il y a des hommes qui sont les représentants de l'espèce humaine, qui décident de son sort pour des siècles et qui agissent au nom de l'ensemble des hommes pour le bien ou au détriment de tous. Oui, il y a une solidarité; la société impose des obligations à l'individu; l'individu à son tour oblige la société[1]. Mais cette solidarité n'est pas une puissance mystérieuse qu'on invoque où bon il semble comme un *Deus ex machina.* Elle n'existe que là où il y a communion réelle de pensée et de volonté. Un grand homme paraît dans un peuple, la société entière s'en fait gloire: c'est que cet homme est bien réellement la manifestation du génie de son peuple et de son époque, tous se reconnaissent en lui. Un grand crime se commet, un peuple entier se presse dans les temples, s'humilie devant Dieu et fait pénitence: c'est que le méfait a été le fruit de l'état moral général, tous en sont reponsables parce que tous ont contribué, sinon par leurs actions, du moins par la faiblesse de leur réaction, à la décadence générale des mœurs. Je puis bénéficier ou souffrir de l'action d'autrui; mais pour que je m'en fasse un honneur ou un crime, il faut que j'y aie contribué dans une mesure quelconque. Eh bien, cette solidarité existe-t-elle naturellement entre Adam et nous? Sommes-nous pour quelque chose dans sa détermination coupable? A-t-il été notre mandataire? S'il avait choisi le bien, serions-nous aussi

[1] Comp. Edm. de Pressensé, *Essai sur la Rédemption*, p. 72 et suiv.

justes aux yeux de Dieu que nous sommes coupables maintenant? Poser ces questions, c'est réfuter cette théorie. — Nous pouvons du reste nous faire parfaitement bien une idée de ce qu'eût été la suite nécessaire et naturelle de la chute d'Adam. Grâce à l'unité du genre humain, elle eût eu un retentissement fâcheux jusqu'à la fin des siècles: ce triste début était de mauvais augure, le mauvais exemple appelait et présageait des imitateurs; le branle était donné aux passions, la sainteté de la loi mise en doute, l'atmosphère morale empestée, l'énergie morale du genre humain considérablement affaiblie... Le premier péché eût été un malheur universel, rien de plus.

L'ancienne théologie a entrevu elle-même l'insuffisance de sa doctrine; c'est pour cela qu'elle insistait tant sur l'idée d'une double imputation. Pourquoi l'imputation indirecte (*mediata*) ne suffit-elle pas? parce que Dieu ne peut nous accuser d'une disposition morale qui nous est transmise sans notre consentement. Pourquoi ne pas nous arrêter avec les scholastiques à l'imputation directe (*immediata*)? parce que Dieu ne peut nous reprocher le péché d'Adam si nous ne sommes nous-mêmes pécheurs. Or deux preuves insuffisantes réunies ne font pas une preuve suffisante! Nous le répétons: si la doctrine de la corruption et de la culpabilité universelles reposait sur le dogme que nous venons d'exposer, nous accepterions ce dogme tel quel en fermant les yeux comme Pascal[1]. Mais la doctrine de l'universalité du péché et de la coulpe repose sur le témoignage irrécusable de la conscience. Elle est démontrée; il s'agit maintenant de l'expliquer, et une ex-

[1] *Pensées* (éd. Havet), VIII, 1.

plication ne doit pas être un nouveau mystère. Nous reviendrons au dogme de l'imputation du péché d'Adam, nous l'adopterons, mais en lui faisant subir de notables modifications.

2) *Hypothèse d'une chute individuelle dans l'éternité.*

Nous donnons maintenant la parole à l'éminent théologien qui a le mérite d'avoir le premier précisé le problème de l'origine du mal et démontré l'insuffisance de la solution traditionnelle. L'homme, tel est le raisonnement de M. Jules Müller, est coupable du péché, donc il en est l'unique auteur; il naît dans le péché, c'est donc dans une vie antérieure qu'il a pris la fatale décision qui pèse maintenant sur sa volonté et le condamne dans son for intérieur[1].

La doctrine d'une chute dans la préexistence n'est pas nouvelle[2]. Origène déjà voyait dans ce monde matériel un lieu d'exil pour des esprits déchus[3]. Dans les temps modernes, Kant avait fait entrevoir une solution semblable. D'après lui, les déterminations actuelles de l'homme ne sont pas arbitraires, car elles ont toutes lieu dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire sous la loi de la causalité naturelle. L'homme cependant est un être moral et libre, car il a une conscience qui prescrit et qui blâme. Il faut dont qu'il ait une origine indépendante de la loi physique; c'est en dehors du monde sensible, dans la région de l'intelligible, qu'a eu

[1] II, p. 486 et suiv.

[2] Les premières traces de cette idée se trouvent dans le *Phèdre* (p. 246 et suiv.) et dans le mythe apocalyptique qui clot la *République*. De Platon elle passa à Philon et dans la philosophie alexandrine.

[3] Thomasius, *Origenes*, p. 187 et suiv.

lieu ce renversement des maximes que nous déplorons maintenant comme la perversité originelle, comme le mal radical de la nature humaine[1]. Qu'est-ce que cette sphère de l'intelligible? Est-elle coordonnée et pour ainsi dire superposée à la région des choses sensibles, et l'homme vit-il à la fois dans les deux, dans le monde de la raison et de la liberté et dans le monde des sens et de la nécessité? ou bien la vie dans la région supérieure précède-t-elle la vie actuelle? Kant ne se prononce pas sur cette question[2]. Schelling, par contre, reprend franchement et dépasse la doctrine d'Origène lorsqu'il dit que l'existence actuelle de l'homme est sa propre œuvre. M. Müller peut donc invoquer de grands noms en faveur de sa manière de voir, que nous allons exposer avec quelques développements.

L'âme humaine est libre, elle n'a donc pas pour patrie cette terre d'esclavage. Immatérielle et immortelle, elle ne peut naître d'un procès physique[3]. Avant de commencer cette existence terrestre, elle vivait en dehors du temps et de l'espace dans la région silencieuse qu'habitent comme leur sein maternel les embryons de toutes les créatures personnelles. C'était encore un être informe et indéterminé, mais libre déjà,

[1] Personne, depuis Augustin, n'a parlé avec plus de mépris de la moralité naturelle de l'homme que Kant dans la première partie de son traité sur la religion. Quelques-unes de ses expressions sont devenues proverbiales : Chaque homme a son prix auquel il se vend. Il y a dans le malheur de nos meilleurs amis quelque chose qui ne nous déplaît pas. On est toujours appelé bon si on ne dépasse pas le niveau ordinaire du mal. Les vertus naturelles sont de brillantes misères etc.

[2] Cons. les premiers chapitres de la *Critique de la raison pratique* et le traité sur la religion, p. 22 et suiv. La théorie de Kant sur la liberté transcendentale est adoptée par Schopenhauer dans son *Traité sur le libre arbitre* (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*. 2e édit., p. 98).

[3] II, p. 95 et suiv., p. 530.

car Dieu ne peut aimer qu'une créature libre. Elle ne pouvait sortir de cette indifférence primitive que par un acte de sa propre volonté; c'était à elle de se donner son caractère moral et d'entrer par là dans la vie réelle[1]. Les organes lui faisant défaut, elle n'avait connaissance ni des autres âmes ni du monde, et n'avait donc pas d'obligation morale particulière. Mais elle était en contact avec Dieu. Elle le voyait et se voyait en lui. Elle connaissait le but pour lequel elle avait été créée, sa place normale dans l'ensemble des choses, et savait qu'elle ne pouvait être heureuse qu'en se déterminant conformément à la volonté divine. Or qu'arrive-t-il dans la région de l'éternité? Une partie des âmes ne font usage de leur liberté que pour la sacrifier à Dieu, et restent avec lui dans une bienheureuse union. D'autres s'insurgent ouvertement contre Dieu et sont séparées de lui pour toujours. Les âmes humaines enfin veulent bien se soumettre à Dieu, mais à condition de ne pas être entravées par lui dans leur développement individuel; elles placent le respect de leur intérêt à côté du respect du l'obligation morale, et deviennent ainsi relativement mauvaises[2]. Après cet acte décisif, elles entrent dans les corps. Ce n'est pas là une première punition, comme le pensait Origène; car un organisme physique est nécessaire à l'homme pour le déploiement de ses facultés, et la vie actuelle surpasse en réalité et en félicité la vie antérieure[3]. L'âme vient en ce monde avec la direction morale qu'elle s'est donnée ailleurs; elle ne peut la changer, et toutes ses actions découlent avec nécessité de l'action primitive. Elle a perdu le souvenir de sa première existence; seule la conscience,

[1] P. 199 et suiv. — [2] P: 496 et suiv. — [3] P. 502.

qui l'accuse de sa manière d'être morale, lui rappelle son ancienne liberté et sa fatale défection.

Telle est l'hypothèse de M. J. Müller. Il la propose timidement, à défaut d'une autre solution, craignant bien de ne pas trouver beaucoup d'adhérents. Et, en effet, si sa théorie répond à une question, elle en soulève d'autres et de beaucoup plus difficiles. Des théologiens distingués ont montré tout ce qu'il y a de fantastique et d'impossible dans l'idée d'une préexistence des âmes et d'une chute dans l'éternité[1], et combien une pareille théorie est en opposition avec la théologie biblique[2]. Mais voici, selon nous, la difficulté principale.

Si l'âme prend son caractère individuel avant d'entrer dans le corps, comment se fait-il qu'il y a si souvent une affinité morale entre ceux que relie la parenté matérielle? Si chacun est tombé dans le péché indépendamment des autres, pourquoi certains défauts sont-ils communs à des familles, des races, des peuples entiers? Il y a une parenté des âmes, il y a une propagation du péché, il y a une corruption dont l'espèce infecte l'individu par le moyen de la génération. M. J. Müller est loin de nier ce fait, mais comment l'explique-t-il? Par une nouvelle hypothèse! Le premier homme, dit-il, vint au monde avec le principe du mal. Mais il aurait pu lutter contre lui, et même en triompher avec l'aide de Dieu. Il aurait pu préserver son organisme physique de la contagion du mal, et, léguant à ses descendants un corps pur et l'exemple d'une vie

[1] P. ex. Rothe (1re édit. II, p. 222 et suiv.); Goy (*Revue*, t. XII, p. 240 et suiv.); M. Bruch, *Præexistenz der Seele* (1859).

[2] P. ex. Ernesti *Die Theorie vom Ursprung der Sünde aus vorzeitlicher Selbstentscheidung* (1862).

pure, il aurait commencé la délivrance de l'humanité[1]. Il n'en fit rien; il succomba une seconde fois, et ce nouveau péché eut pour conséquence une irruption du mal dans l'organisme physique. Le désordre se fit dans les relations entre l'âme et le corps ; les fonctions inférieures devinrent les organes du péché. Cet organisme dérangé et souillé se transmit d'Adam à ses descendants et exerce chez eux une influence pernicieuse sur l'âme. En s'unissant aux corps, les âmes entrent maintenant dans une condition conforme à leur état moral et favorable au développement du péché. Elles trouvent dans les sens des passions déjà formées, une ligne de conduite toute tracée. La corruption extérieure réveille et excite la corruption intérieure, et la grâce seule peut maintenant nous guérir[1]. — Nous sommes donc sous le coup d'une double chute. L'une est individuelle et a lieu dans l'éternité; l'autre eut lieu au commencement du monde dans la vie d'un seul au détriment de tous. Mais, en ce cas, Adam avait un privilége dont nous sommes en droit de nous plaindre! Nous ne sommes plus libres, comme il l'était, de refouler le mauvais penchant, nous sommes donc moins coupables que lui! Nous lui devons en partie notre esclavage moral actuel, nous ne sommes donc responsables qu'à demi! Toutes les objections que M. J. Müller dirige contre la doctrine traditionnelle reviennent ainsi frapper sa propre théorie.

3) *Hypothèse d'une chute générale dans l'éternité.*

Concilier la nécessité du mal avec la toute-puissance divine et la liberté humaine, c'est là le grand problème

[1] II, p. 521. — [2] P. 534.

de la métaphysique. M. Ch. Secrétan a eu le rare courage d'en entreprendre la solution au nom de la philosophie, et d'en faire, comme Schelling, le point de départ de tout un système[1].

Dieu est libre, car il est sa propre cause. Il est bon, car la vérité morale est absolue, et Dieu lui-même s'est assujetti aux lois morales qu'il a écrites au fond de notre cœur. Dieu n'est donc pas l'auteur du péché. Il a créé dans un libre élan de son amour une créature digne de lui, c'est-à-dire libre aussi. Parce que l'être créé par Dieu est libre, il doit à son tour se vouloir et se créer. Il doit réaliser sa liberté en sortant par un acte volontaire de son état indéterminé primitif et en se constituant comme personnalité. Il est ce qu'il veut être. — Aujourd'hui cependant la créature morale n'est plus libre. Depuis notre origine, nous sommes déterminés soit par notre naturel, soit par l'influence de la société dans laquelle nous vivons. Nous avons donc déjà disposé de notre liberté, et l'acte qui nous a donné une détermination a eu lieu à une époque antérieure à notre naissance[2]. — Mais ce n'est pas comme individus que nous nous sommes déterminés. Car la créature est primitivement une comme la volonté créatrice. Le fractionnement de l'être moral, la pluralité des individus est, comme toute notre condition actuelle, une suite de la détermination prise par la créature. L'acte positif qui disposa de notre destinée est donc un acte universel. Il a été accompli avant le temps par

[1] *La philosophie de la liberté.* Paris 1849. Le premier volume seul a paru en seconde édition. Quelques-unes des idées de M. Secrétan se trouvent déjà dans l'ouvrage moins scientifique que poétique de Charles Stoffels : *Résurrection* (Paris 1840).

[2] T. II, p. 93 et suiv., 205 et suiv.

l'humanité considérée comme un seul être, par une personnalité qui renfermait toutes les personnalités, et dont la substance était identique à celle de tous les individus humains[1]. Comment a agi l'auteur mystérieux de nos destinées? En sa qualité de créature, l'humanité n'a de réalité qu'en Dieu. Elle avait donc dès le commencement l'obligation de rester unie à Dieu, sans cependant disparaître en lui, c'est-à-dire d'aimer Dieu et de se dévouer à sa volonté. A-t-elle obéi? Non; au lieu d'accepter librement son rapport naturel avec Dieu, elle s'est séparée de lui. Préférant l'indépendance à la soumission, elle a voulu vivre pour elle-même et être son propre but. Elle ne s'est pas constituée en opposition contre Dieu, ce qui eût été un crime satanique; elle s'est constituée en dehors de ce Dieu qui semblait à sa conscience encore obscure une limitation intolérable[2]. Car c'est ainsi que nous sommes aujourd'hui. L'oubli de Dieu est la nature de notre volonté; l'égoïsme est l'esprit qui nous anime. L'alliance est rompue, la création primitive est altérée. Nous naissons sous la fatalité du mal[3]. Et le péché est notre faute. Nous avons perdu le souvenir de la chute, et cependant nous nous en sentons coupables. Ce n'est pas, il est vrai, comme individus, mais comme membres de l'humanité, que nous nous reprochons le péché. Car les péchés se tiennent; la corruption de l'un n'est pas sans la corruption de l'autre. Nous sommes prédisposés au mal non pas seulement intérieurement, mais aussi extérieurement par notre nature physique, notre éducation, l'exemple d'autrui et les préjugés immoraux qui circulent autour de nous. Nous ne souffrons pas

[1] P. 84. p. 209 et suiv. — [2] P. 96, p. 104 et suiv. — [3] P. 101 et suiv.

non plus du châtiment que nous avons mérité personnellement, mais du mal universel; chacun porte la peine de tous. Si donc nous ne sommes pas coupables comme individus, nous ne sommes pas tombés comme individus[1]. L'humanité est le grand criminel; l'auteur de la catastrophe est l'espèce entière, et l'individu n'est responsable qu'en tant qu'il appartient à l'espèce.

La chute est la rupture avec Dieu. Se séparer de Dieu, c'est s'anéantir. Cependant la créature, objet éternel de la volonté divine, ne peut s'anéantir. La chute est donc sans fin, dans un abîme sans fond[2]... C'est là la solution du mystère du monde! Mais non! ce n'est pas une explication complète. A côté du courant qui entraîne l'humanité vers l'abîme, il y a un courant qui l'élève. Nous ne voyons pas seulement le mal dans le monde, mais aussi une lutte contre le mal. Car si la volonté créatrice de Dieu demande que la liberté ait son cours, que la chute déploie ses conséquences, il y a en Dieu une volonté d'amour qui veut absolument le bien de la créature. Le Sauveur arrête l'humanité dans sa chute infinie. Éperdue, repentie, la créature, sollicitée par la volonté restauratrice, cherche un organisme pour y revenir à elle, pour redevenir un être moral, et réaliser enfin sa liberté d'une manière conforme à la volonté divine. L'histoire du monde n'est pas seulement l'histoire de la chute, elle est aussi l'histoire de la restauration de l'humanité...

Nous regrettons de ne pas pouvoir suivre plus longtemps M. Secrétan dans le développement de ses idées souvent fort profondes et toujours ingénieuses et originales. Nous regrettons encore plus d'avoir à faire tant de

[1] P. 129 et suiv., p. 153, p. 200 et suiv. — [2] P. 152.

réserves seulement sur les opinions exposées ci-dessus, que nous ne pouvons nous résoudre à embrasser sa théorie. D'abord nous reprochons à M. Secrétan d'avoir adopté, sur la portée de la liberté humaine, l'idée exagérée que nous avons déjà trouvée chez Schelling. Tout ce qui est contraire à l'idéal d'une créature libre est, selon lui, la suite de la déchéance de l'humanité[1]. Ce n'est pas seulement la souffrance, l'ignorance, l'hostilité de la nature contre l'homme. C'est le corps, c'est l'emprisonnement de l'esprit dans les limites de l'espace et du temps[2]. C'est la pluralité, la succession, le développement des hommes[3]. C'est en général l'imperfection, car sans le péché l'idéal eût été réalisé du premier coup[4], et le progrès suppose un principe de résistance, c'est-à-dire une altération des rapports primitifs. — M. Secrétan dépasse là de beaucoup les données de la conscience, sur laquelle il prétend construire son système. La conscience nous reproche notre état moral, mais non pas notre état naturel. Nous ne souffrons pas de notre imperfection métaphysique. Le temps et l'espace nous paraissent un bien plutôt qu'un mal. Nous ne pouvons concevoir la créature morale sans limitation, sans développement, sans organisme corporel, et le progrès indéfini pour nous est inséparable de l'idée de l'homme.

D'après le système que nous examinons, la multiplicité des individus tire son origine du mal. Sans le péché, la créature se serait constituée comme une personne unique. L'humanité est vraiment réelle, tandis que l'individu n'est qu'un organe, un mode, un accident[5].

[1] P. 128. — [2] P. 142 et suiv. — [3] P. 264. — [4] P. 199. — [5] P. 99, 221 207 et suiv.

La chute a brisé la créature; mais, d'un autre côté, la division de l'être moral, la dissémination de la spiritualité, était nécessaire pour le rétablissement de l'humanité. Car si la créature était restée une, une seconde chute plus désastreuse que la première eût été à craindre. La pluralité des individus n'est donc pas seulement une preuve de la chute, mais aussi une phase dans l'élaboration d'une nouvelle humanité. La volonté restauratrice donne alors aux individus une valeur qui n'est pas dans leur idée primitive. L'individu est voulu par Dieu, il est donc sa créature spéciale, il est substantiel et réel comme l'espèce, immortel comme l'humanité[1]. On le voit, ce n'est pas sans peine que M. Secrétan arrive à établir la réalité des individus. La difficulté est à son comble lorsqu'il est obligé de se poser la question suivante : si l'humanité est une dans l'idée de Dieu, comment peut-on dire que les individus sont des objets éternels de la volonté divine? M. Secrétan a une réponse qui lui semble satisfaisante. Il dit que puisque Dieu a prévu la chute, il a aussi prévu la rédemption, et s'est proposé d'avance de former tout ce qui serait nécessaire pour le salut de la créature[2]. Mais là encore notre pensée recule. Dieu, selon nous, ne prévoit que ce qui est réel ou nécessaire. Si donc, au témoignage de la raison, les individus sont des idées éternelles de Dieu, ils le sont indépendamment du péché.

Que faut-il enfin penser de cet être universel qui fit la chute, de cette humanité primitive qui était indivise d'abord et dont nous sommes maintenant comme des fragments? Cette idée nous semble tout aussi fantastique ici que là où nous l'avons rencontrée pour la première

[1] P. 228, p. 235 et suiv. — [2] P. 240.

fois. Il nous répugne, il est vrai, de voir dans l'humanité une simple collection d'êtres distincts ou d'en faire une abstraction sans réalité. Mais nous ne concevons d'autre unité de l'humanité que celle qui repose sur l'union intime et vraie de volontés individuelles. Ce n'est que par l'amour que les personnalités peuvent être les unes dans les autres. L'unité naturelle est le point de départ; l'unité morale par contre ne peut être que le but de l'histoire[1].

Les deux dernières hypothèses nous ont conduit bien loin du domaine de l'expérience chrétienne, sur les hauteurs vertigineuses de la spéculation pure. Mais la raison chrétienne, avide de trouver une solution au plus émouvant des problèmes, n'a trouvé là que de nouveaux sujets de trouble et de doute. Revenons sur terre, et pour nous reposer de ces recherches transcendantes, pour nous orienter dans ce dédale de questions, consultons le témoignage de l'Écriture.

2. EXAMEN DU PASSAGE CLASSIQUE ROM. V, 12.

Démontrer que la foi suffit, tel est l'objet des huit premiers chapitres de l'épître aux Romains. Avec la foi en Jésus, qui nous met en communion avec Dieu, notre âme est en paix. La foi nous donne le pardon; grâce à elle, nous regardons sans crainte dans le passé. La foi aussi nous donne la vie éternelle; le jugement n'a plus de terreurs pour nous; la gloire céleste est notre partage; nous attendons l'avenir avec assurance et joie.

[1] Cons. sur le système de M. Secrétan l'article de M. Goy, *Revue*, t. XII, p. 283 et suiv.

Pour mettre en lumière ce second point et pour engager ses lecteurs à mettre en Jésus une confiance absolue, l'apôtre trace le fameux parallèle entre Adam et Jésus qu'il s'agit d'examiner ici.

« De même que par un seul homme le péché fit son entrée dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort[1] passa sur tous les hommes ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον... » La phrase reste inachevée, car l'apôtre, obligé de prouver ce qu'il a avancé, préfère commencer une nouvelle période. « Par un seul homme, » évidemment l'apôtre a en vue le récit de la Genèse sur la chute d'Adam. Il ne le considère pas comme un mythe[2] et il y trouve, comme les auteurs sacrés de l'Ancien Testament[3], comme les docteurs de son temps[4], qu'Adam, créé sans péché et avec une nature immortelle, tomba volontairement. Par le premier homme le péché entra dans le monde; il n'y était donc pas auparavant. Adam l'y introduisit par son action; il ne suffit donc pas de dire[5] que le péché fit dans la personne d'Adam sa première apparition. — La mort suivit le péché comme le châtiment suit le crime, et la mort signifie ici, comme fréquemment, tout ce qui nous fait souffrir, tout ce qui est contraire à la vie en Dieu[6]. — « Ainsi la mort passa sur tous les hommes. » On a rapporté le οὕτως à διὰ τῆς ἁμαρτίας qui précède[7], en traduisant: « Et ainsi,

[1] Nous conservons le second ὁ θάνατος avec A. B. Sin. etc.

[2] Ici aussi peu que 2 Cor. XI, 3; 1 Tim. II, 14. — [3] Hos. VI, 7.

[4] Cons. Süskind, *Bemerkungen über die Hypothese dass Paulus sich Röm. V, 12 an jüd. Meinungen accommodirt habe* (*Magasin*, t. XIII, p. 71 et suiv.), et *Targum Ruth*, cap. 4.; *Targ. Eccles.*, c. 7, cités par Bengel, *ad h. l.*

[5] Comme Fritzsche, de Wette, Baumgarten-Crusius.

[6] Contre Ernesti.

[7] Par ex. Schmid, Meyer, Ernesti.

moyennant le péché,» ou « à cause de la connexion qui existe entre le péché et la mort, la mort a traversé toutes les générations.» Mais sans doute Paul rappelle avec son *οὕτως* les mots qu'il a placés d'une manière significative en tête de la phrase, *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου*. La mort s'est fixée dans le monde par la même cause par laquelle elle y est entrée, par la faute d'un seul. Par un seul homme tous sont pécheurs, ils ne le deviennent pas par des chutes individuelles; c'est là un fait que l'apôtre ne relève pas, parce que ce fait n'est que trop connu, et que l'apôtre n'en a pas besoin pour son argumentation. Par un seul homme aussi la mort s'est étendue sur le genre humain. Nous mourons à cause de lui, non pour nos péchés personnels.

Mais comment faut-il maintenant traduire les mots qui terminent le verset *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*? Le plus simple semble de prendre *ἐφ' ᾧ* comme: *ἐπὶ τούτῳ ὅτι* « parce que tous ont péché[1]. » Mais quoi! après avoir affirmé que péché et mort sont entrés dans le monde par le fait d'un seul homme, l'apôtre ajouterait que si nous mourons c'est parce que nous avons nous-mêmes attiré sur nous ce châtiment! Il dirait dans une seule et même proposition que nous sommes sous le coup de la mort par Adam et que nous en sommes là par notre propre faute! La contradiction serait étrange. Aussi peu de théologiens ont pu se résoudre à accepter cette interprétation. Pour sortir d'embarras, que n'a-t-on pas imaginé! Selon quelques-uns[2], le *ἥμαρτον* désigne le péché héréditaire, mais cette concession laisse subsister la contradiction. D'après J. Müller[3] la propo-

[1] Rückert, de Wette, Fritzsche.

[2] Par ex. Ernesti. — [3] II, p. 401.

sition en question amène, pour expliquer l'assujettissement de l'humanité sous la mort, une nouvelle considération : « Le péché d'Adam a fait entrer dans l'humanité la mort, que du reste chacun de nous a méritée par ses propres œuvres. » Anciennement on prenait le ἐφ' ᾧ comme ἐν ᾧ, *in quo* (Adam) *omnes peccaverunt.* Quelques théologiens modernes[1] ont relevé cette idée, en prétendant qu'il faut sous-entendre après ἥμαρτον les mots ἐν Ἀδάμ. « La mort plane sur tous parce tous ont péché dans Adam, parce que tous ont pris part à son acte de rébellion. » Mais cette explication introduit dans le texte une idée que l'auteur n'eût pas manqué d'exprimer lui-même s'il y avait songé. L'explication de M. Müller est dans le même cas. Traduire par « en sorte que tous péchèrent[2] » nous semble par trop arbitraire.

Pour nous, nous adoptons l'interprétation de M. de Hofmann[3], qui seule nous paraît conforme au texte et à la pensée de l'apôtre. Renonçant à traduire le ἐφ' ᾧ comme une locution conjonctive, nous prenons ᾧ comme pronom relatif masculin et nous le rapportons à θάνατος qui précède. La proposition ἐπὶ avec le datif exprime le but (par exemple 2 Tim. II, 14 : ἐπὶ καταστροφῇ τ. ἀκουόντων, « ces logomachies n'ont d'autre but que la corruption des auditeurs »), ou bien le fondement, la cause d'une action (par exemple Matth. IV, 4; Luc. XXIV, 47; 1 Cor. I, 4; Luc. V, 5; Matth. XIX, 9; Actes XXVI, 6 etc.). Dans d'autres passages, ἐπὶ sert à exprimer un rapport de causalité très-faible,

[1] Bengel, Meyer, Philippi etc.

[2] Lange.

[3] *Schriftbeweis* I, p. 527 et suiv., et dans son *Commentaire.*

comme lorsqu'il est dit (1 Cor. IX, 10) que le laboureur travaille *ἐπ' ἐλπίδι*, non sans avoir l'espoir de participer aux bénéfices de son travail. Enfin cette préposition désigne un simple rapport de coexistence, comme, par exemple, dans le passage Hébr. IX, 15 (« les transgressions commises *ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ*, pendant la durée de la première alliance ») ou 2 Macc. II, 8 (*ὡς καὶ ἐπὶ Μωυσῆ ἐδηλοῦτο*, « ainsi que le nuage apparut au temps de Moïse »), et c'est dans cette dernière signification qu'il faut le prendre ici : « La mort... en présence de laquelle[1] tous péchèrent. » Tous les hommes sont pécheurs, mais ce ne sont pas les péchés individuels qui les condamnent. Avant que nous fassions le mal, la mort est là, elle a envahi le monde par le péché du premier homme et règne sur l'humanité indépendamment des démérites personnels de ses membres. Tous nos péchés ont pour arrière-plan la condamnation à laquelle nous sommes dévolus dès notre naissance en notre qualité de descendants du premier homme. La peine ne vient pas à la suite de nos méfaits, elle les précède, car elle a une autre raison d'être. Ainsi interprété, le *ἐφ ᾧ πάντες ἥμαρτον* ne s'accommode pas seulement avec le *οὕτως*, il le confirme et l'explique. Les versets qui suivent viennent à l'appui de cette manière de voir.

L'apôtre continue : « Jusqu'à la promulgation d'une loi, il y eut péché dans le monde. Le péché cependant n'est pas imputé sans loi, mais la mort exerça son pouvoir absolu depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à l'instar de la transgression d'Adam. » Ce passage ne démontre pas l'uni-

[1] ἔφ' ᾧ = οὗ παρόντος.

versalité du péché[1], il doit rendre évidente l'explication que l'auteur a donnée de l'universalité de la mort. Les Israélites furent placés par la révélation du Sinaï dans une situation particulière ; ils connaissaient la volonté divine, et la loi que Dieu leur avait donnée était telle qu'ils auraient pu l'accomplir ; on pourrait donc en conclure que, pour un Israélite transgresseur de la loi, la mort était une peine qu'il avait lui-même méritée et qui le frappait au même titre qu'elle avait frappé Adam. Mais qu'en est-il de ceux qui vivaient avant la période mosaïque ou en dehors de l'économie d'Israël ? Ils commettaient des péchés, mais ils n'avaient pas de loi, ou ils ne connaissaient la loi morale que d'une manière très-imparfaite, et en tout cas ils n'étaient pas libres de la remplir, comme l'avait été d'abord le Protoplaste, comme le furent plus tard les Israélites dans une certaine mesure. Dieu, s'il donnait à chacun selon son propre mérite ou démérite, n'aurait donc pas dû les punir, car *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*, ou du moins il aurait dû les frapper d'un châtiment moindre. Toutefois ils moururent tous. Non pas par leur faute. La mort, introduite dans le monde par Adam, régnait en despote sur tous ceux qui vivaient dans cette période, les frappait au nom de son autorité souveraine et absolue, sans égard pour leurs dispositions personnelles, et leur infligeait le châtiment d'Adam, quoiqu'ils n'eussent pas péché comme Adam. La condamnation universelle préexiste à la culpabilité personnelle.

Nous sommes sous la domination de la mort, non pour nos péchés à nous, mais par suite du premier

[1] Comme le prétend p. ex. Baur.

péché. Cette idée revient plusieurs fois dans les versets suivants: V. 15. « Par la chute du seul Adam la masse des hommes fut entraînée dans la mort. » V. 16. « Le jugement prononcé sur un seul devint une malédiction universelle. » V. 17. « Par la chute d'un seul la mort régna. » V. 18. « La transgression d'un seul devint une condamnation pour tous les hommes. » On a essayé d'affaiblir la portée de ces paroles en les interprétant ainsi : nous mourons tous de la mort qu'Adam a fait entrer dans le monde; mais la mort, qui fut une punition pour lui, n'est plus qu'un mal pour nous, qui n'avons pas commis son crime[1]. Mais l'apôtre appelle la mort *κατάκριμα* : elle est pour nous ce qu'elle était pour Adam, un effet de la colère divine. Au v. 19, enfin, Paul dit expressément : « Par la désobéissance d'un seul homme tous furent constitués pécheurs » *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν*. C'est-à-dire Dieu nous considère comme des pécheurs. Il nous frappe de la peine d'Adam, parceque nous sommes à ses yeux coupables de la transgression d'Adam.

Comme nous l'avons dit en commençant, l'apôtre n'a pas, dans ce passage, l'intention de nous renseigner sur le péché originel. Il ne cite le premier homme que pour lui opposer le second Adam. C'est pour mieux faire ressortir les bienfaits de Jésus qu'il rappelle à ses lecteurs les suites bien connues de la chute du Protoplaste, et ce qu'il dit des mérites de Jésus est la dernière et meilleure preuve en faveur de notre interprétation du v. 12. On a prétendu le contraire. On a dit que si tous les hommes étaient devenus pécheurs et coupables par Adam, il faudrait aussi que tous indistincte-

[1] Ernesti.

ment fussent sauvés par Jésus; que si l'on nie avec raison l'universalité du pardon, il faut restreindre de même ce que l'apôtre dit de l'universalité de la coulpe[1]. Cette objection repose sur un malentendu. Les funestes conséquences du péché du premier Adam, les fruits bienheureux de la sainteté du second, sont le partage de ceux qui appartiennent à l'un ou à l'autre : à ceux qui naissent d'Adam et qui restent membres de l'humanité naturelle, la condamnation et la mort; à ceux qui renaissent en Jésus, qui deviennent par la foi membres de son corps spirituel, membres de la nouvelle humanité, le salut, la vie éternelle. Adam et Jésus sont les auteurs et les représentants de deux générations d'hommes; leur action morale a ceci de particulier qu'elle s'étend sur tous ceux qui sont unis à eux. Adam ne fut pas seulement le premier des pécheurs: sa désobéissance est imputée en crime à tous ceux qui par leur naissance naturelle entrent en communion avec lui; avant de commettre le mal, ils sont déjà sous la condamnation, et ils ne doivent qu'au père de leur race la mort qui les châtie. De même, Jésus ne fut pas seulement le premier des justes : son obéissance est imputée en mérite à tous ceux qui par la foi entrent en communion avec lui; avant de pratiquer eux-mêmes la vertu, ils sont déjà justes aux yeux de Dieu, l'obéissance de Jésus les sanctifie, et la vie éternelle leur est accordée, malgré leurs péchés antérieurs, sans égard pour leurs bonnes œuvres actuelles, uniquement par la vertu de la Rédemption. Nous ne devenons pas saints

[1] L'objection a déjà été faite par Pélage: *Si Adæ peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia non credentibus prodest* (ap. August., c. *Pelag.*, III, 3).

et justes par l'imitation de l'exemple de Jésus, mais par l'influence et l'imputation de son mérite. Nous ne devenons pas pécheurs et coupables par l'imitation du péché d'Adam, mais par l'influence et l'imputation de son démérite[1]. Le v. 12 se complète par les données des versets suivants de cette manière : «De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort passa sur tous les hommes, en présence de quelle mort tous péchèrent, — de même par un seul homme la justice est entrée dans le monde, et par la justice la vie, et ainsi la vie est donnée à tous les croyants, et c'est dans cet état de grâce que tous font le bien.»

L'apôtre a exposé des idées semblables sur le rapport entre les deux Adam 1 Cor. XV, 21. 45 et suiv. Mais là il ne nous dit pas si le premier homme était naturellement ou par sa faute privé de l'esprit vivifiant, du principe d'immortalité qui nous est communiqué par Jésus. Le passage de l'épître aux Romains ne nous permet pas d'avoir à cet égard le moindre doute. Il y est dit clairement qu'Adam est devenu mortel par suite de sa désobéissance, et que toute sa race est mortelle, coupable et corrompue par lui. Ainsi l'apôtre pose comme un fait que l'humanité est solidaire du péché d'Adam. Il ne nous explique pas ce fait, il ne nous dit pas la raison pour laquelle Dieu impute à tous le crime d'Adam. Le problème est réservé à la théologie, et nous allons en entreprendre la solution, en nous fondant uniquement sur les données de la conscience chrétienne.

[1] Comp. Calvin, *Instit.*, II, 1, 6.

3. ESSAI D'UNE SOLUTION.

Les hommes sont pécheurs non par leur faute personnelle, mais par leur origine naturelle. La dépravation individuelle découle de la corruption de l'espèce. Mais celui qui a créé le genre humain n'a pas formé le péché. Un changement funeste des dispositions morales de l'homme s'est opéré au sein de l'humanité même et à son origine, dans la vie du premier homme. Dans quelles conditions une chute a-t-elle été possible? Comment une chute du premier homme a-t-elle pu avoir pour suite l'état actuel de l'humanité?

1. D'après le témoignage de la conscience, l'homme, même à l'état normal, n'a qu'une liberté partielle. Nous sommes des êtres à la fois naturels et moraux. La portée de notre volonté ne s'étend pas sur toute notre existence, elle s'arrête et s'arrêtera toujours aux barrières posées par notre contingence. La créature morale était donc déjà en partie déterminée avant d'avoir à se déterminer; *elle avait une existence concrète avant de tomber.*

Le péché a profondément troublé toutes nos relations; mais abstraction faite de cette altération accidentelle, les conditions naturelles de notre vie ne nous apparaissent pas comme des maux, elles se prêtent au contraire à toutes les exigences d'un développement normal. La création actuelle, parfaite en substance, n'est donc pas issue du péché. L'événement que nous déplorons n'a pas eu lieu dans une existence antérieure, mais *au commencement de l'histoire actuelle du monde.*

L'homme est un être contingent. Or le fini, qui est la négation de l'infini, ne peut se concevoir sans sa propre négation. Le fini, étant opposé à Dieu, doit cesser d'être; étant voulu par Dieu, il ne peut cesser d'être. La solution de cette antinomie est l'idée du progrès. Dieu ne peut créer un être contingent sans lui donner la tendance à sortir de son état relatif et à se rapprocher de l'infini et de l'absolu. *L'homme est donc créé en vue d'un progrès infini.*

Soumettre la nature à sa volonté, faire de la matière un corps, un organe de l'esprit, tel est le *progrès naturel* de l'homme. Se soumettre lui-même et ses conquêtes à Dieu, faire de la nature le corps, l'organe de l'esprit divin, tel est son *progrès moral.* Nous parlons de l'existence terrestre de l'homme; son progrès ultérieur se soustrait nécessairement à notre observation.

Si le début de l'humanité fut normal, l'homme était d'abord capable de remplir cette double obligation. Destiné à régner sur la terre, il n'a pu être produit par la nature ni naître dans un état d'enfance et d'impuissance physique et intellectuelle qui eût fait de lui un jouet et un esclave des forces inférieures. Il reçut donc la vie non du monde déjà formé, mais de Dieu lui-même, et fut doté dès le commencement d'un certain ascendant matériel et intellectuel sur la nature dont il devait être le roi. Destiné à exécuter la volonté divine, il devait la connaître et être disposé à l'accomplir. Il était donc *en communion de pensée et d'affection avec Dieu*, dont il devait être le serviteur, et placé avec Dieu dans ce rapport d'amour dont sa vie entière devait être la réalisation.

Un rapport d'amour est un rapport personnel et

libre. Par un acte libre de sa volonté, Dieu a assigné à l'homme la place si favorable qu'il occupe dans l'économie de la création. Par une détermination libre de sa volonté, l'homme doit accepter sa position et s'en déclarer satisfait. Il y était moralement obligé, mais nullement contraint. Il pouvait refuser de se conformer à l'intention divine, se séparer de Dieu et compromettre sa vocation. Il y avait possibilité pour l'homme de mal faire, et chaque occasion de se déterminer contrairement à la volonté divine était pour lui une tentation, une *épreuve*. Il succomba dans une épreuve pareille, et le plus simple est de penser que la première déjà lui fut fatale.

Si l'homme avait eu l'intention de briser toute union avec Dieu, sa chute eût été sans remède. Sans songer à se soustraire à toutes ses obligations, il a dû aspirer à une position moins subordonnée vis-à-vis de Dieu. Ce n'est pas à Dieu qu'il en voulait, c'est aux *limites* que Dieu avait posées à sa puissance sur le monde.

Il n'est pas possible de supposer que l'homme se fût révolté contre une limitation dont il aurait compris la nécessité et l'avantage. La restriction qui gênait sa liberté et dont il voulait la débarrasser, devait lui paraître *arbitraire* et sans raison.

L'homme ne pouvait ambitionner un agrandissement de son indépendance que parce qu'il en espérait une augmentation de sa félicité. Pour que l'homme désirât un surcroît de jouissance du côté du monde, le rapport avec Dieu ne devait plus lui donner tout le bonheur dont il ressentait le besoin. Nul coupable désir ne se serait élevé en lui, si sa vie religieuse n'avait pas déjà été altérée. La première désobéissance

était la suite d'un *attiédissement de l'amour de Dieu* dans le cœur de l'homme.

Nous pouvons concevoir un pareil changement dans la disposition de l'homme, mais nous ne pouvons l'expliquer. Car si le bien est raisonnable, le mal n'a pas de raison. Sa dernière racine est cachée dans le mystère de la volonté.

Nous avons montré la possibilité d'un premier péché. La Genèse confirme ces données de la conscience. Nous en concluons que son récit est le produit de la réflexion d'un esprit inspiré sur la condition primitive et la chute de l'homme.

2. La corruption et la culpabilité universelles n'ont pu être une suite naturelle et nécessaire de la chute du premier homme. Les Réformateurs l'ont bien senti et leur dernier argument en faveur de la théorie de la transmission et de l'imputation du péché d'Adam est que Dieu l'a voulu et ordonné ainsi[1]. Nous sommes de leur avis, mais nous ne dirons pas que Dieu prit une pareille décision d'une manière arbitraire, ou dans sa colère, pour aggraver la peine prononcée sur Adam. Si Dieu n'a pas exterminé l'homme après sa déchéance, c'est qu'il a voulu le sauver. L'histoire du salut commence donc aussitôt après la chute, et à partir de là tous les événements sont autant *les manifestations de son amour* que les conséquences du péché.

L'humanité a été délivrée du péché par l'œuvre rédemptrice de l'homme Jésus. Car Dieu ne peut annuler une action morale, il ne peut extirper le

[1] P. ex. Calv., *Inst.*, III, 23, 7: *Hoc quum naturæ adscribi nequeat ab admirabili Dei consilio profectum esse minime obscurum est.* De même P. Mart. Vermigli, *Loci* (1580), f. 70 v.

péché par un acte de sa toute-puissance. Le mal qui a pénétré dans le monde par une action humaine et libre ne peut être élimininé que par une action semblable. Il faut que Dieu agisse sur la liberté. Il y implante le bien, non comme un élément étranger ou une nécessité extérieure, mais sous la forme d'une *nouvelle volonté*.

Pour vouloir le bien, il faut que l'homme ait d'abord appris à haïr le mal. Or l'expérience nous montre que le péché ne devient un objet de dégoût que quand il a atteint de certaines proportions. Au commencement, les racines du bien et du mal se confondent, on ne sait les distinguer, on ne peut les séparer. Entre l'instinct légitime et la détermination anormale est une ligne imperceptible. Lorsque le péché a pris une forme, lorsqu'il s'est déployé dans un ensemble de tendances et d'inclinations immorales, alors seulement il frappe les yeux; sa gravité est devenue apparente, les ravages qu'il exerce dévoilent sa nature, et le repentir est possible. Ainsi *le péché lui-même amène l'homme à détester le péché et devient un facteur du salut.*

Tout chrétien a observé que, si le péché lui-même est absolument contraire à la volonté divine, il y a eu quelque chose de divin et de providentiel dans le développement du péché. Les penchants secrets ont trouvé un aliment dans un concours surprenant de circonstances, la séduction a fait éclater la maladie latente, et un subit accroissement de l'état immoral devint la crise salutaire qui détermina la conversion. Ce qui a lieu dans l'individu est d'autant plus vrai de l'humanité: Dieu n'a prise sur le péché que lorsque le péché a porté ses fruits[1]. Il laisse donc faire le péché, ou

[1] Matth. XIII, 30 (parabole de l'ivraie).

mieux *il le sollicite à se manifester*. Il favorise le mal afin que le mal se venge lui-même. Il pousse vers l'abîme pour en faire sentir l'horreur. Il provoque un accroissement du mal afin de pouvoir d'autant mieux réagir contre lui. Il se sert du péché pour combattre et vaincre le péché[1].

L'Écriture nous fournit un exemple merveilleux de ce procédé divin, c'est l'histoire du peuple juif telle que l'apôtre Paul nous la retrace à grands traits au point de vue de son ministère. Israël fut le peuple élu, la première réalisation du royaume de Dieu. Mais quand cette nation devint rebelle à la volonté divine, Dieu, dont les projets sont inébranlables, résolut de se servir de son insubordination même pour arriver au but proposé. Il l'endurcit et l'aveugla[2], il la condamna à persévérer dans la désobéissance, il la rejeta, et la réprobation d'Israël devint l'occasion d'une nouvelle et grandiose évolution de la sagesse divine. Car les Gentils furent honorés du privilége enlevé aux juifs, ils devinrent à leur place les dépositaires de l'idée religieuse. Ainsi le peuple juif dut servir par ses fautes mêmes le plan divin. Objets de la colère de Dieu ils étaient néanmoins un instrument de sa miséricorde. *La chute d'Israël fut le bonheur du monde*[3]. Dieu, qui avait laissé le monde dans l'ignorance pour se révéler à ce peuple unique, condamne maintenant celui-ci à l'incrédulité pour se communiquer aux Gentils. Dans les misères de l'exil les Juifs apprendront à apprécier

[1] Math. XVIII, 7 (ἀνάγκη ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα); cfr. 1 Cor. XI, 19.

[2] Ésaïe VI, 8 et suiv.; Math. XIII, 14; Jean XII, 40 etc.

[3] Rom. XI, 11 et suiv. (τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου); IX, 22 (σκεῦος ὀργῆς)

l'Évangile, et les jours d'aveuglement finiront aussi pour eux: « Car Dieu a voué tous à l'incrédulité, pour donner à tous sa grâce[1]. » — Ces faits de l'histoire sacrée et de l'expérience intime du chrétien nous donnent la solution du mystère du péché.

Pour obtenir le salut, il faut que l'homme en ait le désir, il faut qu'il connaisse le mal, il faut qu'il en ait subi les conséquences. Dieu laisse donc le premier homme dans l'état anormal dans lequel il s'était engagé par sa faute, en dehors de la communion divine. Il veut que le péché ait son cours, que le germe se développe et porte ses fruits. La vie du premier homme ne suffisait pas à ce travail préparatoire. Une humanité sort de ses flancs, et par la volonté de Dieu les descendants d'Adam naissent disposés comme leur père: ils sont détournés de Dieu, Dieu est détourné d'eux. Ainsi le péché grandit, se diversifie, multiplie ses formes et manifeste sa puissance. En même temps, les hommes se sentent sous la colère de Dieu et subissent les souffrances physiques et morales qui sont la suite du péché. Les institutions divines qui se succèdent dans l'histoire, principalement la promulgation d'une loi révélée, n'ont d'autre but que d'accélérer la crise en produisant un accroissement du péché[2]. Enfin le mal atteint son apogée: l'orgueil, le cynisme et l'irréligion se donnent la main pour proscrire celui qui est la manifestation vivante de Dieu, et le péché se dévoile comme hostilité et révolte contre Dieu. C'est dans ces conditions que

[1] Συνέκλεισεν ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ (Rom. XI, 32).

[2] Rom. V, 20; Gal. III, 19 («la loi intervint pour provoquer des transgressions»).

le salut put être opéré[1] : Jésus fut à même de sentir toute l'horreur du péché et de l'expier pour nous.

Dieu ordonna donc que l'état des choses résulté du premier péché eût à se prolonger pendant des siècles. Il conserva l'humanité telle qu'elle était devenue dans Adam, il la maintint dans la séparation, il décréta la transmission de la corruption et de la culpabilité de génération en génération, et ce fut dans l'intérêt du salut des hommes qu'il prit ces mesures[2]. Le péché était entré malgré Dieu dans l'humanité. Dieu, au lieu de la détruire, accepte le péché, il en fait le coefficient du développement de l'humanité vers son but final, il en use pour déployer sa bonté et sa sagesse d'une manière nouvelle et admirable. Par lui le malheur devint un bien, la chute d'Adam servit au bonheur du monde. Dieu condamna tous à l'incrédulité, pour offrir ensuite à tous sa grâce. Son arrêt enchaîna tous au péché, pour que dans la suite les bienfaits de la rédemption devinssent le partage des croyants[3]. — O profondeur des ressources, de la sagesse et de l'intelligence de Dieu! Que Ses décrets sont insondables, que Ses voies sont incompréhensibles!... Toutes choses viennent de Lui, existent par Lui, et tendent vers Lui:

ΑΥΤΩΙ Η ΔΟΞΑ ΕΙΣ ΑΙΩΝΑΣ.
ΑΜΗΝ.

[1] Gal. IV, 4 (πλήρωμα τοῦ χρόνου).

[2] Nul n'est définitivement condamné pour le péché originel. Jean VIII, 24; XVI, 9; XV, 22.

[3] Gal. III, 22: Συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν... (ἡ γραφὴ, la volonté formulée de Dieu). Cfr. Rom. XI, 32 et suiv.

Vu par le président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer,
Le Recteur, A. CHÉRUEL.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

AVANT-PROPOS 1

I. LE PRINCIPE DU PÉCHÉ 3

1. Principe formel 4

2. Principe matériel 8

II. L'ÉTENDUE DU PÉCHÉ. 31

1. Témoignage de la conscience 31

1) L'antithèse du Pélagianisme 32

2) L'antithèse du Semi-Pélagianisme 43

3) L'antithèse dn Synergisme. 54

2. Témoignage des Saintes-Écritures. 60

1) L'Ancien Testament 60

2) L'enseignement de Jésus 65

3) Le mot *chair* 67

4) Le mot *monde* 85

III. L'IMPUTATION DU PÉCHÉ. 92

1. La négation de la culpabilité dans la spéculation . . 93

1) Le péché d'après Platon 93

2) Le péché dans la philosophie moderne. 100

3) Le péché d'après Schleiermacher 108

4) Le péché dans la théosophie 118

2. La culpabilité 130

1) La culpabilité en général 130

2) La culpabilité du péché inné 138

IV. L'ORIGINE DU PÉCHÉ. 144

1. Examen de différentes théories sur l'origine du péché. 145

1) Hypothèse de la volonté représentative 145

2) Hypothèse d'une chute individuelle dans l'éternité . 154

3) Hypothèse d'une chute générale dans l'éternité . . 158

2. Examen du passage Rom. V, 12. 164

3. Essai d'une solution 173